

demonul
teoriei

Paul Ricœur

Iubire și justiție



Paul Ricœur (1913-2005) este unul dintre marii gânditori ai secolului XX. Opera sa cunoaște un parcurs exemplar: fenomenologie (*Philosophie de la volonté*, 1950), etică socială (*Histoire et vérité*, 1955), hermeneutică (*De l'interprétation. Essai sur Freud*, 1966), o poetică a timpului și a acțiunii (*Temps et Récit*, 1983-1985), o filozofie a subiectului (*Soi-même comme un autre*, 1990), dar și studii biblice (*Penser la Bible*, 1998). În 2000, publică celebra lucrare *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*.

Apărut inițial în Germania, în ediție bilingvă, studiul „Iubire și justiție" este completat de două articole din Fondul Ricœur, pe teme apropiate: „Sinele în oglinda Scripturilor" și „Sinele mandatat. *O my Prophetic Soul!*".

La Editura ART, urmează să apară *Soi-même comme un autre* și *Vivant jusqu'à la mort*.

Iubire
și justiție

Colecția
Demonul teoriei

Paul Ricœur

Iubire și justiție

Traducere din limba franceză
de Mădălin Roșioru



Colecția „Demonul teoriei" este coordonată de Laura Albulescu.

Redactor: Raluca Dincă
Tehnoredactor: Vasile Ardeleanu
Design copertă: HighContrast.ro
DTP copertă: Ionuț Broștianu
Coperta întâi reproduce scrisul olograf al lui Paul Ricœur, prin amabilitatea Editurii Seuil.

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
RICŒUR, PAUL
Iubire și justiție / Paul Ricœur ; trad. de Mădălin Roșioru. - București : Art, 2009
ISBN 978-973-124-371-9

I. Roșioru, Mădălin (trad.)

821.135.1-94

Paul Ricœur
Amour et justice

Prima ediție a textului intitulat „Iubire și justiție" a fost publicată într-o versiune bilingvă de J.C.B. Mohr în 1990.

Notă asupra ediției

„Iubire şi justiţie" a fost mai întâi o conferinţă pe care Paul Ricœur a ţinut-o cu ocazia decernării, în 1989, a Premiului Leopold Lucas, ca recompensă pentru „publicarea unor lucrări eminente din domeniul teologiei, al ştiinţelor umaniste, al istoriei sau al filozofiei". Născut în 1872, Leopold Lucas a fost un savant recunoscut pentru studiile sale de istorie privind raporturile dintre evrei şi creştini în primele secole ale erei noastre. El a fondat, în 1902, „Societatea pentru încurajarea ştiinţei iudaismului", care a jucat un rol important, în primele decenii ale secolului XX, în viaţa intelectuală a iudaismului. De asemenea, a fost, vreme de aproape patruzeci de ani, şi rabinul comunităţii evreieşti din Glogau, Silezia. Invitat în 1941 de Leo Baek la Facultatea de Ştiinţele iudaismului din Berlin (pentru a ţine un curs despre „Biblie şi istorie"), a fost deportat împreună cu soţia sa Dorothea, în 1942, la Theresienstadt, unde a murit un an mai târziu (Dorothea va fi deportată şi asasinată la Auschwitz în 1944).

Premiul Leopold Lucas a fost creat de Franz Lucas, fiul lui Leopold, în 1972, pentru a marca o sută de ani de la naşterea tatălui său. A fost încredinţat, în vederea gestionării sale, Facultăţii de Teologie Protestantă din cadrul Universităţii din Tübingen. Acest premiu celebrează memoria

savantului care a fost Leopold Lucas şi urmăreşte să reamintească responsabilitatea intelectualilor în promovarea păcii între oameni şi popoare.

Paul Ricœur a primit deci acest premiu şi a susţinut, cu această ocazie, la Tübingen, conferinţa intitulată „Iubire şi justiţie", care onorează, cu obişnuita rectitudine a filozofului, atât memoria personalităţii şi lucrărilor lui Leopold Lucas, cât şi spiritul premiului creat de fiul său. Textul a fost publicat iniţial într-o ediţie bilingvă, în 1990, de Oswald Bayer, la editura germană J.C.B. Mohr.

Această conferinţă este urmată de alte două texte, primul integral, cel de-al doilea parţial inedit. „Sinele în oglinda Scripturilor" şi „Sinele *mandatat*"[1] sunt la origine ultimele două conferinţe (a IX-a şi a X-a) din ciclul *Gifford Lectures*, susţinute la Universitatea din Edinburgh în 1985–1986[2]. De ce am alăturat aceste două conferinţe, susţinute cu trei ani mai târziu? În realitate, un fir neexplicit, dar foarte limpede pe parcursul lecturii, leagă „Iubire şi justiţie", ce apare în 1990 în Germania, de *Gifford Lectures* şi de *Soi-même comme un autre*, publicate la Editura Seuil tot în 1990. Există scrisori din perioada 1988–1989 între Paul Ricœur şi editorul său de la Seuil, François Wahl, care atestă aceste legături. Dar avem şi indicaţiile lui Paul Ricœur însuşi,

[1] Titluri în franceză: *Le soi au miroir des Écritures* şi *Le soi „mandaté"* (n.tr.).

[2] Titluri în engleză: *The Self in the Mirror of Scriptures* şi *The „Commissioned Self": O my Prophetic Soul!*. „Sinele mandatat" a fost publicat parţial în *Revue de l'Institut catholique de Paris*, nr. 2, 1988, sub titlul: „Subiectul convocat. La şcoala povestirilor despre vocaţia profetică". Redăm aici textul complet, cu titlul originar.

într-o notă a studiului său „Experienţă şi limbaj în discursul religios“[3]. Cum ele privesc în acelaşi timp articularea diverselor texte şi orientarea gândirii care le este comună, cităm aici integral: „Aş dori să spun câteva cuvinte despre articularea a două texte: *Gifford Lectures* şi *Soi-même comme un autre*. Articularea s-ar face la nivelul a ceea ce eu numesc ontologia acţiunii. Instaurarea unui sine prin medierea Scripturilor şi raportarea la sine a multiplelor figuri ale numirii lui Dumnezeu se produce la nivelul capacităţii noastre fundamentale de a acţiona. *Homo capax*, omul capabil, e interpelat şi restaurat. Cred că regăsesc astfel intuiţia centrală a lui Kant din *Religia în limitele raţiunii simple*, cel puţin aşa cum o reconstitui în eseul meu integrat în cartea de omagii aduse părintelui Geffré[4]. Sarcina religiei, după Kant, este de a restaura în subiectul moral capacitatea sa de a acţiona conform datoriei. Regenerarea despre care este vorba în această filozofie a religiei se produce la nivelul dispoziţiei fundamentale, la nivelul a ceea ce am numit aici sinele capabil. Or, această restaurare, regenerare sau renaştere a sinelui capabil, este strâns legată de economia darului pe care o celebrez în studiul „Iubire şi justiţie“. Iubirea – spun eu în această conferinţă – este păzitorul dreptăţii, în măsura în care justiţia, a reciprocităţii şi a echivalenţei, este mereu ameninţată să cadă din nou, în ciuda ei, la nivelul calculului interesat, al lui *do ut des* («îţi dau ca să-mi dai»).

---

[3] Reluat în volumul (coordonat de Jean Greisch) *Paul Ricœur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Beauchesne, Paris, 1995.

[4] Contribuţia lui Paul Ricœur la acest omagiu (*Interpréter. Hommage amical à Claude Geffré*, Éditions du Cerf, 1992) este reluată în *Lectures 3*, Seuil, „Points essais“, 2006, pp. 19–40, sub titlul „Une herméneutique philosophique de la religion: Kant“.

Iubirea păstrează justiţia pe calea cea bună, proclamând: «Dăruiesc pentru că tu mi-ai dăruit deja». Astfel văd eu raportul dintre caritate şi justiţie, ca şi forma practică a relaţiei dintre teologic şi filozofic. În aceeaşi perspectivă, propun, cum am spus în nota precedentă, regândirea teologico-politicului, şi anume sfârşitul unui anumit teologico-politic construit doar în baza raportului vertical dominare/subordonare. O teologie politică altfel orientată ar trebui, după părerea mea, să nu se mai constituie ca teologie a dominării pentru a se institui ca justificare a voinţei de a trăi împreună în instituţii juste.

Acest studiu provine din penultima conferinţă ţinută în cadrul *Gifford Lectures*. Era urmată de studiul publicat în *Revue de l'Institut catholique de Paris* [cf. nota precedentă]. Aceste două conferinţe au fost scoase din ansamblu, iar reluarea lor a condus la ultima mea lucrare, *Soi-même comme un autre*. Mi-ar plăcea, într-un viitor apropiat, să reunesc aceste două studii într-un ansamblu, reluând, în continuarea lor, textul publicat la Tübingen sub titlul *Liebe und Gerechtigkeit* (*Iubire şi justiţie*). Ansamblul s-ar încheia cu o reflecţie asupra teologico-politicului, confruntat cu problematica «dezvrăjirii lumii».“[5]

---

[5] „Expérience et langage dans le discours religieux“, publicat în *Paul Ricœur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, ed. cit., p. 179. Într-o notă de la începutul textului lui Paul Ricœur, editorul acestei cărţi, Jean Greisch, subliniază că „această conferinţă a lui Paul Ricœur se leagă de un context mai vast care a făcut obiectul seriei de conferinţe *Gifford Lectures*. În aceste lecţii ample, autorul face o desfăşurare sistematică a tuturor implicaţiilor teoriei subiectului schiţate în «Postfaţa» de la *Temps et Récit 3*. Ansamblul acestei cercetări va fi reluat în *Soi-même comme un autre* (1990). Cititorul va putea recurge la această lucrare în prelungirea reflecţiei din care această conferinţă nu e decât o etapă“.

Prin urmare, publicarea conferinţei „Iubire şi justiţie" şi a celor două, mai recente, din ciclul *Gifford Lectures* îndeplineşte o dorinţă nerealizată de Paul Ricœur însuşi, din nefericire fără reflecţia sa anunţată despre teologico-politic. În multe privinţe, „Iubire şi justiţie" constituie astfel, împreună cu celelalte două, un jalon esenţial pentru una dintre liniile majore ale gândirii filozofului: punerea în legătură a textului cu acţiunea.[6]

Jean-Louis Schlegel

Având în vedere lipsa acestei reflecţii asupra teologico-politicului, credem că e mai bine să plasăm conferinţa „Iubire şi justiţie" înaintea celor două *Gifford Lectures* (n.ed.fr.).

[6] Ţin să-i mulţumesc în mod deosebit lui Catherine Goldenstein pentru textele din Fondul Ricœur pe care mi le-a pus la dispoziţie şi pentru numeroasele informaţii pe care mi le-a oferit despre originile şi circumstanţele textelor ce alcătuiesc această carte, precum şi despre legăturile care se ţes între ele – J.-L. S.

I

Iubire și justiție

Despre iubire se poate vorbi prea uşor sau prea greu. Cum să nu dai fie în exaltare, fie în platitudini emoţionale? Un mod de a-ţi croi drum printre aceste extreme este să-ţi alegi drept călăuză a gândirii profunde dialectica dintre iubire şi justiţie. Prin dialectică, înţeleg, pe de o parte, recunoaşterea disproporţiei iniţiale dintre cei doi termeni şi, pe de altă parte, căutarea medierilor practice între cele două extreme – medieri, s-o spun de la bun început, mereu fragile şi provizorii.

Bogăţia de gândire făgăduită de această abordare dialectică mi se pare mascată de o metodă de analiză conceptuală ce se străduieşte să extragă dintr-o selecţie de texte ale moraliştilor sau ale teologilor care vorbesc despre iubire temele cele mai recurente într-un mod sistematic. Este abordarea mai multor colegi ai noştri, filozofi sau teologi formaţi de disciplina filozofiei analitice. Nu am reţinut pentru această conferinţă decât remarcabila lucrare a lui Gene Outka, *Agape*, al cărei subtitlu îi indică orientarea: *An Ethical Analysis*. Este vorba, în cazul acestui autor, de izolarea „conţinuturilor normative de bază“ pe care iubirea creştinească sau *agape* „s-a spus că le are fără a ţine seama de împrejurări“. Dar după ce metodă? Răspunsul propus

este cel pe care abordarea mea vrea să-l aducă în discuţie: „O astfel de anchetă este similară din punct de vedere formal cu acelea pe care filozofii le-au întreprins în discuţiile lor, de pildă, despre utilitarism ca modele (*standard*) normative ultime, ca principii sau criterii pentru judecăţi de valoare şi obligaţii.“ În asta constă problema: are iubirea, în discursul nostru etic, un statut normativ comparabil cu cel al utilitarismului sau chiar al imperativului kantian?[1]

I

Mi-ar plăcea să aşez prima parte a studiului meu, consacrată *disproporţiei* dintre iubire şi justiţie, sub semnul

[1] Las deoparte deocamdată cele trei caracteristici fundamentale pe care Outka le consideră sistematic recurente. Fără a le neglija, se vor regăsi în acea parte a studiului meu consacrată medierilor practice între iubire şi justiţie legate de exercitarea judecăţii morale într-o situaţie dată. Mă limitez să le citez, fără a face comentarii, pentru a oferi o idee despre termenul ultim al investigaţiei mele. „O consideraţie egală (*equal regard*), adică o consideraţie pentru aproapele care este în mod fundamental independent şi inalterabil“ – „sacrificiul sinelui, adică trăsătura în virtutea căreia *agape* nu face concesie interesului propriu“ –, în fine, „reciprocitatea, caracteristică acţiunilor ce stabilesc sau exaltă un anumit schimb între părţi, dezvoltând astfel un simţ al comunităţii şi poate al prieteniei“. Nu i se poate reproşa lui Outka faptul că nu a perceput incoerenţele conceptuale pe care acest fel de tipologie le scoate la lumină. Fiecare trăsătură este constituită în detrimentul unor variaţii, dezacorduri şi confuzii pe care autorul nu conteneşte să le deplângă de-a lungul întregii sale lucrări; mai mult, cea de-a treia trăsătură, care i se pare decisivă, este într-o puternică discordanţă cu cea de-a doua. Aceste decepţii întâlnite într-o analiză etică asupra „conţinutului normativ de bază“ arată, după părerea mea, că această metodă directă este inadecvată şi că mai degrabă trebuie pornit de la ceea ce, în toposul iubirii, rezistă în faţa acelei abordări a iubirii ca „model normativ ultim, criteriu sau principiu de valoare şi de obligaţie“, după expresiile citate mai sus.

unui citat din Pascal: „Toate trupurile luate la un loc şi toate spiritele luate la un loc şi tot ceea ce fac acestea nu valorează cât un dram de caritate. Aceasta este de un ordin infinit superior. – Toate corpurile luate împreună n-ar reuşi să alcătuiască nici un gând: e imposibil, pentru că el ţine de un alt ordin. Toate corpurile şi spiritele laolaltă n-ar putea oferi nici un dram de adevărată caritate, lucru imposibil, pentru că ea este de un cu totul alt ordin, supranatural."[2] Nu ascund faptul că ulterior judecata abruptă a lui Pascal va face mai dificilă căutarea medierilor cerute de judecata morală într-o anumită situaţie, provocată de întrebarea: ce trebuie să fac eu aici şi acum? Vom regăsi această dificultate ceva mai încolo. Deocamdată, întrebarea este următoarea: dacă dăm prioritate disproporţiei, cum să evităm pericolele evocate la început: exaltarea sau platitudinea; altfel spus: sentimentalitatea care nu gândeşte?

Mi s-a părut că descopăr o cale ce consta în abordarea formelor de discurs – uneori foarte elaborate – rezistente la aplatizarea la care le condamnă acel tip de analiză conceptuală a analiticilor. Fiindcă iubirea vorbeşte, dar într-un limbaj diferit de justiţie, cum voi spune la sfârşitul acestei prime părţi.

Am reţinut trei trăsături care marchează ceea ce voi numi stranietatea, sau bizareria (*the oddities*), discursului iubirii.

Am reţinut mai întâi legătura dintre iubire şi *laudă*. Discursul iubirii este înainte de toate un discurs laudativ.

---

[2] Pascal, *Pensées*, secţiunea 12. [Pascal, *Cugetări*, trad. de Maria şi Cezar Ivănescu, Editura Aion, Oradea, 1998, fragmentul 793, p. 509 – n.tr.]

În faptul de a lăuda, omul se bucură la vederea obiectului său mai presus de toate celelalte obiecte de care îi pasă. În această formulă abreviată, cele trei componente – bucuria, vederea, situarea mai presus de orice – sunt la fel de importante. A aprecia ceva mai presus de toate, într-un soi de vedere mai degrabă decât de voinţă – iată ce ne umple de bucurie. Acestea fiind spuse, cădem oare din nou în analiza conceptuală sau în sentimentalitate? Nicidecum, dacă suntem atenţi la trăsăturile originale ale laudei, căreia i se potrivesc în mod deosebit forme verbale la fel de admirabile ca *imnul*. Astfel, glorificarea iubirii de către apostolul Pavel în *I Corinteni* 13 se înrudeşte cu „cântările de laudă", chiar după titlul ebraic al *Psalmilor*, „tehillim". În plus, ar trebui să apropiem de imn şi discursul de binecuvântare: „Fericit bărbatul care n-a umblat la sfatul necredincioşilor... Şi va fi ca un pom răsădit lângă izvoarele apelor..." (*Psalmi* 1, 1–3)[3]. Şi: „Doamne al puterilor, fericit este omul cel ce nădăjduieşte în tine" (*Psalmi* 83, 13).

Vom fi recunoscut aici forma literară a macarismelor, familiară pentru cititorii *Fericirilor*: „Fericiţi cei săraci cu duhul, că a lor este Împărăţia Cerurilor" (*Matei* 5, 3). Imn, binecuvântare, macarisme, iată un întreg fascicul de expresii literare pe care le putem grupa în jurul laudei. La rândul

---

[3] Pentru redarea citatelor din Biblie, am folosit ediţia *Biblia sau Sfânta Scriptură* tipărită sub îndrumarea şi cu purtarea de grijă a Preafericitului Părinte Teoctist Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 2001. În cazul neconcordanţei (mai degrabă rare, uneori previzibile, alteori accidentale) între referinţele din original şi cele din ediţia în limba română a Bibliei, le-am preferat pe cele din urmă (n.tr.).

său, lauda ţine de domeniul mai general, bine delimitat de poezia biblică despre care Robert Alter, în *The Art of Biblical Poetry*, afirmă că funcţionează în mod discordant faţă de regulile unui discurs ce ar căuta univocitatea la nivelul principiilor: în poezie cuvintele-cheie suferă amplificări de sens, asimilări neaşteptate, interconexiuni inedite[4].

Aceasta este cea dintâi rezistenţă a iubirii în faţa „analizei etice", în sensul tare al analizei, adică de clarificare conceptuală.

Cea de-a doua stranietate a discursului iubirii priveşte întrebuinţarea tulburătoare a formei *imperative* în expresii bine-cunoscute precum: „Să iubeşti pe Domnul Dumnezeul

---

[4] Drept exemplu, ar trebui să facem o analiză detaliată a strategiilor retorice aplicate rând pe rând în *I Corinteni* 13. Astfel, prima strofă exaltă înălţimea iubirii printr-un fel de hiperbolă negativă, pronunţând nimicirea a tot ce nu-i iubire: „De aş grăi în limbile oamenilor şi ale îngerilor, iar dragoste nu am, făcutu-m-am aramă sunătoare şi chimval răsunător" etc.; şi de cinci sau şase ori revine formula: „de aş avea... iar dragoste nu am... nimic nu sunt". Cea de-a doua strofă dezvoltă viziunea înălţimii la modul indicativ, ca şi când totul ar fi fost deja consumat: „Dragostea îndelung rabdă, dragostea este binevoitoare, dragostea nu pizmuieşte, nu se laudă, nu se trufeşte. Dragostea nu se poartă cu necuviinţă, nu caută ale sale, nu se aprinde de mânie, nu gândeşte răul. Nu se bucură de nedreptate, ci se bucură de adevăr. Toate le suferă, toate le crede, toate le nădăjduieşte, toate le rabdă." Am reţinut jocul alternanţei dintre aserţiune şi negare şi jocul sinonimiei ce înrudeşte virtuţi distincte, ieşind deci în întâmpinarea grijii noastre îndreptăţite de a izola semnificaţii. În fine, în cea de-a treia strofă, predomină o mişcare de transcendenţă dincolo de orice limită: „Dragostea nu cade niciodată. Cât despre proorocii – se vor desfiinţa; darul limbilor va înceta; ştiinţa se va sfârşi..."; şi ultimul pasaj la limită: „Şi acum rămân acestea trei: credinţa, nădejdea, dragostea. Iar mai mare dintre acestea este dragostea."

tău... Să iubeşti pe aproapele tău ca pe tine însuţi."[5] Dacă luăm imperativul în sensul uzual de obligaţie, atât de puternic argumentat de morala kantiană, e un oarecare scandal în a porunci iubirea, adică un sentiment[6].

În acest punct al reflecţiei noastre, dificultatea nu se referă la statutul iubirii în imperiul afectelor (despre care voi vorbi ceva mai departe), ci la statutul poruncii, fiind vorba de porunca de a iubi. Are ea, în planul actelor discursive, aceeaşi forţă ilocuţionară ca, să spunem, poruncile obişnuite care fac apel la supunere? Şi, în plan etic, oare poate fi comparată cu principiile morale, adică nişte propoziţii prime ce guvernează nişte maxime subordonate, cum ar fi principiul utilitarist sau imperativul kantian?

Am găsit un sprijin neaşteptat în *Steaua Mântuirii* de Franz Rosenzweig[7]. Ne amintim că această lucrare, ea însăşi ieşită din comun, este împărţită în trei secţiuni, ce corespund respectiv ideii de Facere – sau eternul *înainte* –, celei de Revelaţie – sau eternul *prezent* al întâlnirii – şi, în fine, celei de Mântuire – sau eternul *nu încă* al aşteptării mesianice. Deschizând cea de-a doua secţiune – Revelaţie –, suntem gata să ni se predea învăţătura din Tora. Într-un anumit sens, e şi cazul; dar Tora, în acest stadiu al meditaţiei lui Rosenzweig, încă nu este un ansamblu de reguli;

---

[5] *Matei* 22, 37–39 (n.tr.).

[6] Kant înlătură dificultatea distingând iubirea „practică", care nu e altceva decât respectarea persoanelor ca scopuri în sine, de iubirea „patologică", care nu-şi află locul în sfera moralităţii. Freud se indignează într-un mod mai franc: dacă aşa-zisa iubire spirituală nu e decât o iubire erotică sublimată, porunca de a iubi nu poate fi decât o expresie a tiraniei supraeului asupra sferei afectelor.

[7] Franz Rosenzweig, *L'Étoile de la Rédemption*, trad. fr. de A. Derczanski şi J.-L. Schlegel, Seuil, Paris, 1982.

sau mai degrabă poate deveni aşa ceva, pentru că este precedată de actul solemn al deschiderii întregii experienţe umane la limbajul paradigmatic al Scripturii. Şi care este simbolul cel mai apropiat de această acţiune de a impune limbajul primordial sferei umane de comunicare? Este porunca iubirii. Dar, contrar aşteptării noastre, formula ei nu e cea din *Ieşirea*, din *Levitic* sau din *Deuteronom*, ci din *Cântarea Cântărilor*, care se citeşte, după ritualul iudaic, la fiecare sărbătoare de Paşti: „Că iubirea – se spune în *Cântarea Cântărilor*[8] –, ca moartea e de tare". De ce am evocat aici *Cântarea Cântărilor*? Şi cu ce conotaţie imperativă? La începutul secţiunii Revelaţie, Rosenzweig nu ia în calcul decât colocviul intim dintre Dumnezeu şi un suflet singur, înainte să intre în scenă „terţul" din secţiunea Mântuire[9].

Prin urmare, ideea de-a dreptul genială este de a arăta că porunca iubirii se iveşte din această legătură de iubire între Dumnezeu şi un suflet singur. Porunca dinaintea oricărei legi este cuvântul adresat de iubit iubitei sale: *Iubeşte-mă!* Această distincţie neaşteptată între poruncă şi lege nu are sens decât dacă admitem că porunca iubirii este iubirea însăşi, care porunceşte la rândul său, ca şi când

---

[8] *Cântarea Cântărilor* 8, 6 (n.tr.).

[9] Celui care s-ar mira să vadă referirea la aproape raportată în cea de-a treia categorie, a Mântuirii, îi putem răspunde că toate cele trei categorii sunt contemporane unele cu altele şi că a treia o dezvoltă pe cea de-a doua: dimensiunea istorică se desfăşoară atunci dincolo de colocviul solitar. Din acest moment există legi şi nu numai porunca: Iubeşte-mă!, după cum există şi terţi. Altfel spus, cea de-a doua mare poruncă purcede din cea dintâi, în măsura în care viitorul mereu iminent al unei istorii a Mântuirii, cu toate implicaţiile sale istorice şi militare, purcede din Ziua de Azi a poruncii iubirii. Atunci nu mai există un iubit şi o iubită, ci un sine şi un altcineva decât sinele: aproapele.

genitivul conţinut în porunca iubirii ar fi în acelaşi timp genitiv obiectiv şi genitiv subiectiv; iubirea este obiect şi subiect al poruncii; sau, în alţi termeni, este o poruncă ce conţine condiţiile propriei sale supuneri prin tandreţea reproşurilor sale: Iubeşte-mă!

Celui care ar pune sub semnul îndoielii validitatea distincţiei atât de subtile a lui Rosenzweig între poruncă şi lege i-aş răspunde că trebuie să raportăm practica deviantă a imperativului la formele discursului evocate mai sus: laudă, imn, binecuvântare, macarism, îndrăznind astfel să vorbim despre o întrebuinţare *poetică* a imperativului; şi această întrebuinţare are conotaţiile sale în marele evantai al expresiilor, întinzându-se de la invitaţia amoroasă, trecând prin suplicaţia presantă, prin chemare, până la porunca brutală însoţită de ameninţarea cu pedeapsa[10]. Tocmai în virtutea înrudirii dintre porunca: Iubeşte-mă! şi cântarea de laudă porunca iubirii se arată ireductibilă, în conţinutul ei etic, la imperativul moral, echivalat în mod legitim de Kant cu obligaţia, cu datoria, referindu-se la recalcitranţa înclinaţiilor omeneşti.

Tocmai de la această distanţă între ceea ce am numit mai devreme întrebuinţarea poetică a poruncii şi porunca, în sensul propriu-zis moral al termenului, va pleca tentativa noastră dialectică centrată, în cea de-a doua parte, pe tema *economiei darului*.

Dar, înainte de a ne confrunta cu această dialectică, aş vrea să adaug o a treia caracteristică în analiza expresiilor stranii, bizare, ce ţin de iubire. Sunt cele care au legătură

---

[10] Există aici un vast câmp semantic a cărui deschidere şi flexibilitate necesită subtilitatea unui al doilea Austin! (aluzie la John L. Austin şi Gilles Lane, *Quand dire c'est faire*, Seuil, 1991 – n.ed.fr.).

cu iubirea ca sentiment. Am respins până acum aceste considerații, pentru a nu ceda sentimentalismului. Sub semnul poeticii imnului şi al poeticii poruncii putem plasa această a treia caracteristică pe care o voi rezuma printr-un termen: puterea *metaforizării* asociate cu expresiile iubirii. Putem aborda această nouă temă prin intermediul temei precedente: chemarea presantă – Iubeşte-mă! – pe care iubitul o adresează iubitei conferă iubirii dinamismul grație căruia ea poate mobiliza o varietate de afecte pe care le desemnăm prin stadiile lor terminale: plăcere *vs.* durere, satisfacție *vs.* nemulțumire, bucurie *vs.* tristețe, beatitudine *vs.* melancolie... Iubirea nu se mărgineşte să desfăşoare în jurul ei toată această varietate de afecte ca într-un vast câmp gravitațional, ci creează între ele o spirală ascendentă şi descendentă pe care o parcurge în ambele sensuri.

Ceea ce tocmai am descris în termeni psihologici de dinamism îşi are contraponderea lingvistică în producția unui vast câmp de *analogii* între toate modalitățile afective ale iubirii; grație acestui fapt, ele se pot semnifica reciproc. Acest joc de analogii între afecte nu exclude diferențele lor şi, într-un sens, le presupune. În această privință, nu trebuie uitată contribuția lui Max Scheler, *Pentru o fenomenologie a sentimentelor de simpatie, iubire şi ură* (1913)[11]. Imaginii

[11] Este important să precizăm că această lucrare era destinată să deschidă o serie de volume consacrate „die Sinngesetze des emotionalen Lebens": ruşine, onoare, teamă, reverență etc., din care nu s-a publicat decât un scurt studiu despre ruşine şi despre sentimentul ruşinii. Sub influența conceptului husserlian de intenționalitate, Max Scheler îşi propunea să ofere „logicii inimii" a lui Hermann Lotze susținerea unei fenomenologii a conținutului „obiectiv" al actelor şi funcțiilor „emoționale superioare", distincte de senzațiile emoționale obişnuite. Amintesc trei teme ce vor juca un anumit rol în cea de-a doua parte:

unui câmp gravitaţional, a unei spirale ascendente şi descendente, îi corespunde astfel în planul limbajului ceea ce tocmai am desemnat mai sus ca proces de metaforizare. Graţie acestuia, iubirea erotică devine capabilă să *semnifice*

(6.1) Iubirea nu este reductibilă la simpatie chiar dacă simpatia (*Mitgefühl*) nu se reduce ea însăşi la fuziunea emoţională, la pierderea distanţei intersubiective. Simpatia este reactivă, în sensul dat acestui termen de Nietzsche, în timp ce iubirea este un act spontan. Ea nu orbeşte, ci te face vizionar. Privirea ei pătrunde prin solzii exteriori ce ascund sinele real.

(6.2) Iubirea are o dimensiune evaluativă: privind această implicare a „valorii" în fenomenologia iubirii – implicare dezvoltată în *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Scris în aceeaşi perioadă (1913–1915), eseul despre simpatie şi iubire trebuie asociat cu teoria valorilor, concepută, într-un sens aproape platonician, ca ierarhie de entităţi: valori de plăcere, valori vitale, valori spirituale sau culturale, valori sacre, valori de sfinţenie. Făcând astfel legătura între iubire şi valori şi purtătorii de valori, Scheler îi poate rezerva iubirii un câmp aplicativ mai vast decât eul sau celălalt, în timp ce simpatia este în mod necesar legată de un context social.

(6.3) Punctul esenţial este următorul: Iubirea este un act pozitiv în sensul că este „o mişcare ce trece de la o valoare inferioară la o valoare superioară, prin care valoarea superioară a obiectului sau a persoanei izbucneşte brusc deasupra noastră; în timp ce ura se mişcă în direcţia opusă." Sau: „Iubirea este acea mişcare intenţională graţie căreia, pornind de la valoarea dată a unui obiect, se vizualizează o valoare a sa mai înaltă." În acest mod, iubirea nu e doar o reacţie la o valoare deja exprimată, ci o exaltare, o înălţare a valorii. Ea creează, în vreme ce ura distruge. Iubirea sporeşte valoarea a ceea ce cuprinde. Iubirea îşi ajută obiectul să fie mai presus decât era, în termeni de valoare. Ea „procură emergenţa continuă de valori din ce în ce mai înalte în obiect – exact ca şi când ar radia de la obiect de bunăvoie şi fără nici o constrângere (chiar cu drag) din partea iubitului". Expresia potrivită este: „exaltare a valorilor". Aceasta nu exclude situaţia în care iubirea se adresează lucrurilor aşa cum sunt. Deoarece lucrurile trebuie să devină ceea ce sunt. Iubirea însoţeşte această devenire. Să încheiem cu acest citat: „Iubirea este acea mişcare prin care orice obiect individual concret ce posedă valoare atinge valoarea cea mai înaltă compatibilă cu

mai mult decât ea însăşi şi să vizeze în mod indirect şi alte calităţi ale iubirii. Tocmai această analogie între afecte, şi procesul metaforic care o exprimă, a fost subestimată de Nygren, urmat de toţi cei care şi-au construit analiza pe dihotomia dintre *eros* şi *agape*[12]. Analogia în planul afectelor şi metaforizarea în planul expresiilor lingvistice sunt unul şi acelaşi fenomen. Acest fapt implică un statut al metaforei deasupra celui de simplu trop, adică ornament retoric. Sau, dacă preferăm, tropul exprimă ceea ce am putea numi tropologia substantivă a iubirii, adică totodată analogia reală dintre afecte şi puterea lui *eros* de a-l semnifica şi de a-l spune pe *agape*.

II

Voi sublinia acum, în cea de-a doua parte, caracteristicile discursului justiţiei ce se opun clar celor din discursul

---

natura şi cu vocaţia sa ideală, prin care el atinge în ea starea ideală de valoare intrinsecă propriei naturi." Corolar important: „Iubirea se aplică în general întregului evantai de obiecte din domeniul valorii." Acest corolar ne apropie de problema noastră, a legăturii analogice dintre afecte distincte.

[12] Se cuvine să notăm că opoziţia *eros/agape* nu are nici o bază exegetică. Dacă *eros* este în mod sistematic evitat în *Septuaginta* e din raţiuni care n-au nimic de-a face cu opoziţia între ceea ce numim iubire erotică şi iubire spirituală; invers, cuvântul *agape* este întrebuinţat în mod frecvent pentru a desemna toate felurile de iubire. Tocmai acest cuvânt se impune în *Cântarea Cântărilor*. Chiar dacă cel care a compus *Cântarea Cântărilor* nu a avut altă intenţie decât să scrie un poem întru slăvirea iubirii sexuale, e suficient faptul că acest text a fost interpretat de generaţii de cititori, şi îndeosebi de marii mistici, ca o alegorie a iubirii spirituale. Această lectură a făcut din *Cântarea Cântărilor* paradigma metaforizării iubirii erotice. Este momentul să amintim aici că semnificaţia unui text este solidară cu întreaga istorie a receptării sale. [Paul Ricœur face aluzie la celebra lucrare a lui Anders Nygren, *Êros & Agapê*, Aubier-Montaigne, Paris, 1962 – n.ed.fr.]

iubirii. Voi ţine seama succesiv de justiţie la nivelul practicii sociale, unde poate fi identificată cu *aparatul judiciar* al unei societăţi şi caracterizează un stat de drept, apoi la nivelul *principiilor de justiţie* ce controlează felul în care întrebuinţăm predicatul „just“ aplicat unor instituţii. Abordând justiţia ca practică socială, voi arăta pe scurt care sunt circumstanţele sau ocaziile justiţiei, canalele şi, în fine, argumentele sale. Cât despre circumstanţele justiţiei, înţeleasă ca practică judiciară, ne amintim că aceasta din urmă face parte din activitatea comunicaţională: recurgem la justiţie când unei instanţe superioare i se cere să rezolve revendicări (*claims*) ale unor părţi cu interese sau drepturi opuse; cât despre canalele justiţiei, este vorba despre aparatul judiciar însuşi, alcătuit din mai multe lucruri: un corp de legi scrise, tribunale sau curţi de justiţie, învestite cu funcţia de a da glas dreptului, judecători, adică oameni ca noi, reputaţi independenţi, însărcinaţi cu pronunţarea sentinţei juste într-o anumită împrejurare; la care trebuie să adăugăm monopolul coerciţiei, adică puterea de a impune o decizie de justiţie prin forţa publică. Vedem că nici circumstanţele justiţiei şi nici canalele sale nu sunt cele ale iubirii. Iar argumentele justiţiei sunt şi mai puţin cele ale iubirii. De fapt, iubirea nu argumentează, dacă luăm ca model imnul din *I Corinteni* 13. Justiţia argumentează, şi încă într-un mod special, confruntând raţiuni pro şi contra, presupuse plauzibile, comunicabile, demne de a fi luate în discuţie de cealaltă parte. A spune, cum am sugerat mai înainte, că justiţia este o parte a activităţii comunicaţionale îşi găseşte aici un sens deplin: confruntarea dintre argumente în faţa unui tribunal este un exemplu remarcabil de întrebuinţare dialogică a limbajului. Această practică a comunicării are

chiar etica sa: *audi alteram partem*[13]. O trăsătură a structurii argumentative a justiţiei nu trebuie pierdută din vedere în perspectiva comparaţiei dintre justiţie şi iubire: asaltul argumentelor este, într-un sens, infinit, în măsura în care există întotdeauna un „dar...“, de exemplu, recursuri şi căi de apel la instanţe superioare; într-un alt sens, este finit, în măsura în care conflictul argumentelor conteneşte printr-o decizie. Astfel, exerciţiul justiţiei nu este doar un caz de argumente, ci şi de luare a unei decizii. În asta constă dificila responsabilitate a judecătorului, ultima verigă din lanţul procedurilor, la orice nivel ar fi. Când acest ultim cuvânt al judecătorului este un verdict de condamnare, judecătorul ne aminteşte că este nu doar un purtător al balanţei, ci şi al sabiei.

Luate împreună, toate aceste caracteristici ale practicii judiciare permit definirea, într-o primă instanţă, a *formalismului* justiţiei, nicidecum ca o lipsă, ci, dimpotrivă, ca o marcă a forţei.

N-aş vrea să-mi fi uşurat prea mult sarcina reducând justiţia la aparatul judiciar care face din ea o parte a practicii sociale. În plus, trebuie să luăm în considerare ideea sau idealul de justiţie, a cărui graniţă cu iubirea nu e foarte uşor de trasat. Totuşi, chiar şi la acest nivel cumva reflexiv al practicii sociale, justiţia se opune iubirii prin trăsături

[13] În cazul legii penale şi al pronunţării unui verdict pe care acuzatul nu îl acceptă, pedeapsa rămâne totuşi o formă de limbaj comunicat; cum spune un autor, „pedeapsa traduce lipsa de respect faţă de societate în sistemul valoric al individului recalcitrant“ (J.R. Lucas, *On Justice*, Oxford University Press, Oxford, 1980, p. 234).

bine marcate, ce ne vor conduce în pragul celei de-a doua părţi consacrate dialecticii iubirii şi a justiţiei.

Aceste trăsături distinctive rezultă din identificarea aproape totală a justiţiei cu justiţia distributivă, de la *Etica nicomahică* a lui Aristotel la *Teoria justiţiei* a lui John Rawls. Acum trebuie să reflectăm tocmai asupra sensului acestei identificări. Ea presupune să oferim ideii de distribuţie o amploare ce depăşeşte domeniul economiei; societatea întreagă, văzută din unghiul justiţiei, apare ca o distribuire de roluri, de sarcini, de drepturi şi de îndatoriri, de avantaje şi de dezavantaje, de beneficii şi de obligaţii. Forţa acestei reprezentări a societăţii ca sistem de distribuţie ţine de faptul că ea evită dubla capcană a holismului, care face din societate o sumă de indivizi şi de interacţiuni între aceştia. Într-o concepţie distributivă, societatea nu există fără indivizii între care sunt distribuite *părţile* şi care astfel *iau parte* la ansamblu; dar indivizii nu ar avea nici existenţă socială fără regula distribuţiei care le conferă un loc în ansamblu. Aici intervine justiţia ca virtute a instituţiilor ce prezidează toate operaţiunile de împărţire. A da fiecăruia ce i se cuvine – *suum cuique tribuere* –, aceasta este, într-o situaţie oarecare de distribuţie, formula generală a justiţiei. Însă prin ce anume este ea o virtute? Prin această întrebare se pune şi cea a statutului predicatului „just" în tot discursul nostru moral. Or, începând cu Aristotel, moraliştii caută răspunsul în legătura care uneşte *justeţea* cu *egalitatea*. În plan judiciar, această ecuaţie este uşor de justificat: tratarea cazurilor asemănătoare în mod asemănător este chiar principiul egalităţii tuturor în faţa legii.

Dar ce se întâmplă cu distribuţiile inegale notorii în materie de venituri şi de proprietăţi, de autoritate şi de

responsabilitate, în fine, de onoruri? Aristotel este primul care s-a confruntat cu această dificultate, făcând distincţia dintre egalitatea proporţională şi egalitatea aritmetică. O împărţire este justă dacă este proporţională cu aportul social al părţilor. La celălalt capăt al istoriei problemei, regăsim aceeaşi tentativă la John Rawls, de salvare a ecuaţiei dintre justiţie şi egalitate în împărţirile inegale, cerând ca sporirea avantajului celui mai favorizat să fie compensată prin micşorarea dezavantajului celui mai defavorizat. Acesta este cel de-al doilea principiu de justiţie după Rawls, care completează principiul egalităţii în faţa legii[14]. Maximizarea părţii minimale: aceasta este versiunea modernă a conceptului de justiţie proporţională moştenit de la Aristotel. Prin aceasta am caracterizat pentru a doua oară *formalismul* legitim al justiţiei, nu doar ca practică judiciară, ci ca ideal al unei distribuţii echitabile a drepturilor şi a beneficiilor în avantajul fiecăruia.

Ce rezultă de aici în privinţa problemei noastre? Să ne oprim asupra celor două concepte, de distribuţie şi de egalitate, fiind stâlpii ideii de justiţie. Conceptul de distribuţie, luat în sens larg, conferă o bază morală practicii sociale a justiţiei, aşa cum am caracterizat-o mai înainte, ca reglare a conflictelor; societatea este văzută aici ca un loc de confruntare între parteneri rivali; ideea de justiţie distributivă

[14] Las la o parte cadrul argumentului lui Rawls, adică versiunea sa despre tradiţia contractualistă, fabula sa despre vălul ignoranţei într-o societate originară definită ca *fair* deoarece toţi contractanţii sunt aici riguros egali. Esenţialul, pentru urmarea discuţiei, este extinderea predicatului *fair* de la situaţia originară efectiv egalitară la distribuţia socotită cea mai puţin inegală la capătul calculului savant construit de Rawls şi cunoscut sub numele de argument maxi–mini: maximizarea părţii minimale.

acoperă toate operaţiunile aparatului judiciar, dându-le ca finalitate menţinerea pretenţiilor fiecăruia în anumite limite, astfel încât libertatea unuia să nu lezeze libertatea celuilalt. Cât despre egalitate, egalitate aritmetică a drepturilor, egalitate proporţională a avantajelor şi a însărcinărilor într-o împărţire inegală, aceasta marchează în acelaşi timp forţa şi limitele celei mai înalte idei de justiţie. Într-adevăr, egalitatea de drepturi, completată de egalitatea de şanse, este cu siguranţă o sursă de coeziune socială; Rawls aşteaptă de la principiile sale de justiţie consolidarea cooperării sociale. Dar ce fel de legătură se instituie astfel între partenerii sociali? Sugestia mea este că punctul cel mai înalt la care poate ţinti idealul de justiţie este cel al unei societăţi în care sentimentul de dependenţă reciprocă – şi chiar de îndatorare mutuală – ar rămâne subordonat celui al dezinteresării reciproce. Remarcăm în această privinţă formula frapantă a lui Rawls de *interes dezinteresat*, prin care el caracterizează atitudinea de bază a contractanţilor în situaţia ipotetică a contractului originar. Ideea de reciprocitate nu e, desigur, absentă din această formulă, dar juxtapunerea intereselor împiedică ideea de justiţie să se ridice la nivelul unei recunoaşteri veritabile şi al unei astfel de solidarităţi, încât fiecare să se simtă *dator* faţă de celălalt. Vom arăta în ultima parte a eseului că aceste idei de recunoaştere, de solidaritate, de îndatorare reciprocă pot fi percepute doar ca un punct de echilibru instabil la orizontul dialecticii iubirii şi a justiţiei.

III

În ultima parte a conferinţei mele, îmi propun să fac o punte de legătură între poetica iubirii şi proza justiţiei,

între imn şi regula formală. Această confruntare nu poate fi evitată, de îndată ce ambele ridică o pretenţie referitoare la praxisul individual sau social. În imn, raportul cu praxisul nu era luat în considerare: iubirea era pur şi simplu lăudată pentru ea însăşi, pentru înălţimea şi frumuseţea sa morală. În regula justiţiei, nu se făcea nici o referinţă explicită la iubire, aceasta fiind relegată în domeniul mobilurilor. Şi totuşi, şi iubirea, şi justiţia se adresează, fiecare în felul ei, acţiunii pe care ambele o revendică. Dialectica trebuie acum să vină în continuarea examinării separate a titlurilor iubirii şi justiţiei.

Mi s-a părut că între confuzie şi dihotomia pură şi simplă, trebuia exploatată o a treia cale, dificilă, unde tensiunea, menţinută între cele două revendicări distincte şi uneori opuse, ar putea prilejui inventarea unor comportamente responsabile. Dar unde să găsim paradigma unei astfel de tensiuni vii? Am crezut că putea fi căutată în fragmentul din Evanghelia după Matei despre Predica de pe Munte şi din Evanghelia după Luca despre Predica din Câmpie, unde, într-un singur context, noua poruncă, cea de a ne iubi duşmanii, şi Regula de Aur se află juxtapuse. În *Luca* 6, cele două porunci sunt enunţate foarte aproape în text: „Iar vouă celor ce ascultaţi vă spun: Iubiţi pe vrăşmaşii voştri, faceţi bine celor ce vă urăsc pe voi; Binecuvântaţi pe cei ce vă blestemă, rugaţi-vă pentru cei ce vă fac necazuri“ (*Luca* 6, 27–28). Şi ceva mai departe: „Şi precum voiţi să vă facă vouă oamenii, faceţi-le şi voi asemenea“ (*Luca* 6, 31). Înainte de a da seamă despre această stranie contiguitate, să ne punem două întrebări: Pe de o parte, cum se leagă porunca de a ne iubi duşmanii de imnul iubirii?

Pe de altă parte, în ce fel Regula de Aur anunţă Regula Justiţiei?

Prima întrebare echivalează cu a ne întreba cum se transformă calitatea poetică a imnului în obligaţie. Ceea ce am spus mai devreme despre porunca: Iubeşte-mă! la Rosenzweig ne aduce pe calea răspunsului. Porunca de a ne iubi duşmanii nu-şi este suficientă sieşi: este expresia *supraetică* a unei vaste *economii a darului*, care are multe alte moduri de expresie în afară de această revendicare a omului pentru acţiune. Economia darului depăşeşte etica din toate părţile. Un întreg evantai de semnificaţii conferă o articulare specifică acestei economii a darului. La un capăt al acestui evantai, se află simbolismul, el însuşi foarte complex, al creaţiei, în sensul fundamental al dăruirii originare a existenţei; aparţine acestui simbolism prima întrebuinţare a predicatului „bun" aplicat, în *Facerea*, tuturor lucrurilor create: „Şi a privit Dumnezeu toate câte a făcut şi iată erau bune foarte" (1, 31). Este important să subliniem dimensiunea supraetică a acestui predicat, „bun", extins la orice creatură. Rezultă de aici că omul se află interpelat în calitate de creatură: sensul unei dependenţe radicale, în măsura în care se leagă de simbolismul creaţiei, nu-l lasă pe om faţă în faţă cu Dumnezeu, ci-l situează în mijlocul unei naturi considerate ea însăşi nu o carieră de exploatat, ci un obiect de solicitudine, de respect şi de admiraţie, cum o auzim cântată în *Canto del Sole* al Sfântului Francisc din Assisi. Iubirea pentru aproape, sub forma sa extremă de iubire a duşmanilor, îşi găseşte în sentimentul supraetic al dependenţei de omul-creatură prima sa legătură cu economia darului. Pe aceeaşi economie se bazează raportul omului cu legea şi cu justificarea: aceste două raporturi constituie

centrul dispozitivului economiei darului. Pe de o parte, legea este un dar, întrucât este legată de istoria unei eliberări, după cum se aminteşte în *Ieşirea* 20, 2: „Eu sunt Domnul Dumnezeul tău, Care te-a scos din pământul Egiptului şi din casa robiei." Justificarea, pe de altă parte, este tot un dar, ca iertare gratuită. La celălalt capăt al evantaiului semnificaţiilor ce articulează economia darului, găsim simbolismul, simetric faţă de cel al creaţiei, şi nu mai puţin complex decât acesta, al scopurilor ultime, unde Dumnezeu apare ca sursă de posibilităţi *necunoscute*. Astfel, Dumnezeul speranţei şi cel al creaţiei sunt unul şi acelaşi la cele două extremităţi ale economiei darului. În acelaşi timp, raportul cu legea şi raportul cu mântuirea primesc semnul apartenenţei lor respective la această economie în care sunt situate „între" creaţie şi escatologie.

Tocmai din referirea sa la această economie a darului îşi extrage „noua" poruncă semnificaţia pe care am numit-o supraetică. De ce supraetică? Etică, în virtutea formei imperative, înrudită cu cea pe care am precizat-o în prima parte, în porunca: Iubeşte-mă! Dar porunca devine aici mai fermă, în măsura în care întâlneşte o structură a praxisului, distincţia dintre prieteni şi duşmani, a cărei nulitate este pronunţată de noua poruncă. Etică, deci – şi totuşi, supraetică este noua poruncă, deoarece reprezintă cumva proiecţia etică cea mai apropiată de ceea ce transcende etica, şi anume economia darului. Se propune astfel o aproximare etică a economiei darului, care s-ar putea rezuma în expresia: *fiindcă* ţi s-a dăruit, dăruieşte la rându-ţi. După această formulă – şi prin forţa lui „fiindcă" –, darul se dovedeşte a fi sursă de obligaţie.

Dar această aproximare nu exclude paradoxul: intrând în domeniul practic, economia darului dezvoltă o *logică a supraabundenţei* care, cel puţin într-o primă fază, se opune polar *logicii echivalenţei* care guvernează etica de zi cu zi[15].

Abordând acum celălalt pol al opoziţiei, vedem că tocmai pe logica echivalenţei, căreia doar ce i-am opus logica supraabundenţei din „noua" poruncă, se bazează Regula de Aur, această regulă pe care Predica de pe Munte şi, mai mult, Predica din Câmpie o aşază într-o mare proximitate contextuală alături de porunca de a ne iubi duşmanii. Faptul că Regula de Aur se bazează pe o logică a echivalenţei este marcat de reciprocitatea, sau reversibilitatea, instaurată de această regulă între ceea ce face cineva şi ceea ce i se face altcuiva, între acţiune şi suportarea ei şi, implicit, între agent şi pacient, care, deşi de neînlocuit, sunt proclamaţi substituibili. Concilierea între logica echivalenţei, ilustrată de Regula de Aur, şi logica supraabundenţei, întruchipată de noua poruncă, devine aproape imposibilă dacă, pe urma anumitor exegeţi precum Albrecht Dihle în *Die Goldene Regel*, apropiem Regula de Aur de legea talionului (*Jus talionis*), care este expresia cea

---

[15] Această logică a supraabundenţei îşi găseşte în Noul Testament o mare varietate de expresii. Ea se află la originea turnurii *extravagante* a multor parabole ale lui Isus, fapt limpede în aşa-zisele parabole ale creşterii: o sământă ce produce treizeci, şaizeci, o sută de seminţe; un grăunte de muştar ce devine un arbore în care păsările îşi pot face cuib etc. Într-un context diferit, apostolul Pavel interpretează întreaga istorie a mântuirii în acord cu aceeaşi lege a supraabundenţei: „Căci, dacă prin greşeala unuia, moartea a împărăţit printr-unul, cu mult mai mult cei ce primesc prisosinţa harului şi a darului dreptăţii vor împărăţi în viaţă prin Unul Iisus Hristos" (*Romani* 5, 17). Extravaganţa în parabole, hiperbola în cuvintele de răsturnare a sorţii, logica supraabundenţei în etică, tot atâtea expresii diverse ale logicii supraabundenţei.

mai rudimentară a logicii echivalenţei şi a corolarului său, regula reciprocităţii. Această incompatibilitate între cele două logici pare sancţionată de declaraţia lui Isus care, în *Luca* 6, 32–34, vine în mod curios după reluarea Regulii de Aur: „Şi dacă iubiţi pe cei ce vă iubesc, ce răsplată puteţi avea? Căci şi păcătoşii iubesc pe cei ce îi iubesc pe ei. Şi dacă faceţi bine celor care vă fac vouă bine, ce mulţumire puteţi avea? Că şi păcătoşii acelaşi lucru fac. Şi dacă daţi împrumut celor de la care nădăjduiţi să luaţi înapoi, ce mulţumire puteţi avea? Că şi păcătoşii dau cu împrumut păcătoşilor, ca să primească înapoi întocmai. Ci iubiţi pe vrăşmaşii voştri şi faceţi bine şi daţi cu împrumut, fără să nădăjduiţi nimic în schimb." Regula de Aur nu e oare dezavuată prin aceste cuvinte dure?

Această aparentă condamnare a Regulii de Aur n-are cum să nu ne tulbure, în măsura în care regula justiţiei poate fi considerată o reformulare în termeni formali a Regulii de Aur[16]. Această formalizare este vizibilă în justiţia considerată practică socială, după cum stă mărturie preceptul: *audi alteram partem* sau regula: trataţi în mod asemănător cazurile asemănătoare. Formalizarea este completă în principiile de justiţie evocate mai înainte pe urmele lui John Rawls. Această formalizare nu împiedică recunoaşterea spiritului Regulii de Aur sub forma cvasialgebrică a celui de-al doilea principiu de justiţie al lui Rawls: maximizarea

[16] De fapt, un anumit formalism apare şi în Regula de Aur: nu se spune *ce anume* ne-ar plăcea sau *ce anume* nu ne-ar plăcea să ni se facă; totuşi, acest formalism este imperfect chiar în măsura în care încă se face apel la sentimente, iubire şi ură, pe care Kant le va plasa în partea dorinţei „patologice".

părţii minimale. Formula înseamnă, într-adevăr, egalizarea părţilor, în măsura permisă de inegalităţile impuse de eficacitatea economică şi socială. Prin urmare, e legitim să extindem la practica socială a justiţiei şi chiar la principiile de justiţie bănuiala ce tocmai a lovit Regula de Aur în numele logicii supraabundenţei, aceasta fiind subiacentă poruncii supraetice de a ne iubi duşmanii. Regula justiţiei, expresie prin excelenţă a logicii echivalenţei şi a reciprocităţii, pare să urmeze destinul Regulii de Aur, situate sub judecata noii porunci.

Dar oare trebuie să rămânem la constatarea acestei incompatibilităţi? Să ne întoarcem la paradigma noastră, Predica de pe Munte (sau din Câmpie). Dacă diferenţa dintre cele două logici era cea pe care tocmai am enunţat-o, cum să explicăm prezenţa, în acelaşi context, a poruncii de a ne iubi duşmanii şi a Regulii de Aur? Este posibilă o altă interpretare, potrivit căreia porunca iubirii nu aboleşte Regula de Aur, ci o reinterpretează în sensul generozităţii, făcând astfel din ea un canal, nu doar posibil, dar şi necesar, al unei porunci care, în virtutea statutului său supraetic, nu accede în sfera etică decât cu preţul unor comportamente paradoxale şi extreme – chiar acelea care se legitimează de pe urma noii porunci: „Iubiţi pe vrăşmaşii voştri, faceţi bine celor ce vă urăsc pe voi; binecuvântaţi pe cei ce vă blestemă, rugaţi-vă pentru cei ce vă fac necazuri. Celui ce te loveşte peste obraz întoarce-i şi pe celălalt; pe cel ce-ţi ia haina nu-l împiedica să-ţi ia şi cămaşa; oricui îţi cere dă-i; şi de la cel care ia lucrurile tale nu cere înapoi“ (*Luca* 6, 27–30). Tocmai aceste angajamente singulare, extreme, şi le-au asumat Sfântul Francisc, Gandhi, Martin

Luther King. Şi totuşi, ce lege penală şi, în general, ce regulă de justiţie ar putea rezulta dintr-o maximă de acţiune care ar erija nonechivalenţa în regulă generală? Ce distribuţie de sarcini, de roluri, de avantaje şi de obligaţii s-ar putea institui, în spiritul justiţiei distributive, dacă maxima de a împrumuta fără a aştepta nimic în schimb s-ar erija în regulă universală? Dacă supramoralul nu trebuie să vireze înspre nonmoral, ba chiar spre imoral – de exemplu, spre laşitate –, el are nevoie să treacă prin principiul moralităţii, rezumat în Regula de Aur şi formalizat prin regula de justiţie.

Dar reciproca nu e mai puţin adevărată: în acest raport de tensiune puternică între logica supraabundenţei şi logica echivalenţei, aceasta din urmă dobândeşte în urma confruntării sale cu cea dintâi capacitatea de a se ridica deasupra interpretărilor sale perverse. Fără corectivul poruncii iubirii, într-adevăr, Regula de Aur ar fi necontenit interpretată în sensul unei maxime utilitare a cărei formulă ar fi *do ut des*, îţi dăruiesc *pentru ca* şi tu să-mi dăruieşti. Regula – dăruieşte *fiindcă* ţi s-a dăruit – corectează acel *pentru ca... să* din maxima utilitară şi salvează Regula de Aur de o interpretare perversă oricând posibilă. Tocmai în acest sens putem interpreta prezenţa cuvintelor dure din *Luca* 6, 32–34, imediat după reafirmarea Regulii de Aur în 6, 31 şi imediat înainte de reafirmarea noii porunci în 6, 35; în aceste versete intermediare, ascuţişul critic al logicii supraabundenţei este îndreptat nu atât împotriva logicii echivalenţei din Regula de Aur, cât asupra interpretării sale perverse. Aceeaşi regulă pare susceptibilă de două lecturi, de două interpretări, una interesată, cealaltă dezinteresată.

Doar porunca poate tranşa în favoarea celei de-a doua şi împotriva celei dintâi.

Acestea fiind spuse, oare nu putem extinde la regula de justiţie aceeaşi procedură de testare şi de reinterpretare critică? Ne amintim că am evocat, în primă instanţă, în partea a doua a studiului nostru, ambiguitatea disimulată a regulii de justiţie. Am văzut cum regula de justiţie oscilează între interesul dezinteresat al partenerilor, cu intenţia de a-şi spori avantajul cât de mult le-o îngăduie regula acceptată de împărţire, şi un sentiment veritabil de cooperare care merge până la mărturisirea unei îndatorări reciproce. La fel cum Regula de Aur, autonomizată, se coboară la rangul de maximă utilitară, şi regula de justiţie, lăsată pe cont propriu, tinde să subordoneze cooperarea competiţiei sau mai degrabă să aştepte simulacrul cooperării doar de la echilibrul intereselor rivale.

Dacă aceasta este înclinaţia spontană a sensului dat de noi justiţiei, nu trebuie oare să mărturisim că, dacă acesta n-ar fi atins şi păzit în secret de poetica iubirii, până la formularea sa cea mai abstractă, el ar redeveni o varietate subtil sublimată de utilitarism? Nu cumva chiar şi calculul rawlsian al *maxi–mini*-ului riscă, în ultimă instanţă, să apară drept forma disimulată a unui calcul utilitar[17]? Ceea ce salvează cel de-al doilea principiu de justiţie al lui Rawls de această

---

[17] Acest calcul ar fi următorul: şi dacă, odată ridicat vălul ignoranţei, mi-ar reveni mie partea cea mai rea, oare n-ar fi mai bine să aleg, sub vălul ignoranţei, regula împărţirii care, fără îndoială, m-ar lipsi de câştiguri mai mari pe care le-aş putea aştepta de la o împărţire mai puţin echitabilă, dar care m-ar feri de dezavantaje mai mari într-o altă formă de împărţire?

recădere în utilitarismul subtil este, în cele din urmă, înrudirea sa secretă cu porunca iubirii, în măsura în care aceasta este îndreptată împotriva procesului de victimizare pe care îl sancţionează tocmai utilitarismul, nepropunând ca ideal decât maximizarea avantajului mediu al celui mai mare număr cu preţul sacrificării unui număr mic de care această implicaţie sinistră a utilitarismului trebuie să rămână ascunsă. Această înrudire între cel de-al doilea principiu al justiţiei şi porunca iubirii este în cele din urmă una dintre presupoziţiile neexprimate ale faimosului *echilibru reflectat*, de care teoria rawlsiană a justiţiei se sprijină în ultimă instanţă, între teoria abstractă şi „convingerile [noastre] cele mai raţionate“ (*our well-considered convictions – A Theory of Justice*, § 4).

Tensiunea pe care tocmai am identificat-o, în locul antinomiei iniţiale, nu echivalează cu suprimarea contrastului dintre cele două logici. Ea face totuşi din justiţie un mediu necesar al iubirii; tocmai pentru că iubirea este supramorală, ea nu intră în sfera practică şi etică decât sub egida justiţiei. Cum s-a spus uneori despre parabolele ce reorientează dezorientând, acest efect nu este obţinut în plan etic decât prin conjugarea noii porunci cu Regula de Aur şi, într-un mod mai general, prin acţiunea sinergică a iubirii şi a justiţiei. Dezorientarea fără reorientare înseamnă, în termeni kierkegaardieni, suspendarea eticii. Într-un sens, porunca iubirii, fiind supramorală, reprezintă un mod de suspendare a eticii. Aceasta nu se reorientează decât cu preţul reluării şi al rectificării regulii de justiţie, în întâmpinarea înclinaţiei sale utilitare.

Îngăduiţi-mi să spun, în concluzie, că formulele citite în lucrările filozofilor analitici, care se străduiesc, precum Outka, să desprindă „conţinutul normativ“ al iubirii, descriu figurile iubirii ce au fost deja mediatizate de justiţie, într-o cultură marcată de moştenirea iudaică, greacă şi creştină. Am regăsi astfel cele trei definiţii reţinute de Outka: „equal regard“, „self-sacrifice“, „mutuality“.

Este sarcina filozofiei şi a teologiei de a discerne, sub echilibrul raţionat exprimat în aceste formule de compromis, secreta discordanţă dintre logica supraabundenţei şi logica echivalenţei. Tot sarcina sa este să spună că numai în cazul judecăţii morale într-o situaţie dată acest echilibru instabil poate fi instaurat şi protejat. Atunci putem afirma cu bună credinţă şi cu o conştiinţă împăcată că demersul de a exprima acest echilibru în viaţa cotidiană, în plan individual, juridic, social şi politic, poate fi cu desăvârşire practicat. Aş spune chiar că încorporarea tenace, pas cu pas, a unui grad suplimentar de compasiune şi de generozitate în toate codurile noastre – codul penal sau codul justiţiei sociale – constituie o sarcină perfect rezonabilă, cu toate că e dificilă şi interminabilă.

II

Sinele în oglinda Scripturilor[1]

[1] Text extras din *Gifford Lectures* (conferinţa a IX-a).

Introducere

Ultimele două conferinţe alcătuiesc un tot inseparabil: aici se arată, pe de o parte, cum sinele este *instruit* de tradiţia religioasă provenită din Scripturile biblice, iudaică şi creştină, şi, pe de altă parte, cu ce resurse intime *răspunde* sinele acestei învăţături care îl determină sub forma unei chemări lipsite de constrângere. Raportul dintre chemare şi răspuns este astfel puternica legătură ce ţine laolaltă aceste două studii. În plus, acelaşi raport determină între aceste ultime conferinţe şi cele anterioare un anumit hiatus, important de precizat în prealabil, chiar dacă, aşa cum o vom repeta la sfârşitul acestor studii, toate determinările sinelui parcurse de-a lungul celor opt conferinţe precedente pot fi luate în calcul, pentru a fi în acelaşi timp intensificate şi transformate în şi prin această recapitulare.

Daţi-mi voie să insist puţin asupra acestui hiatus iniţial; într-adevăr, ţin să înlătur o eroare de interpretare pe care pare s-o încurajeze termenul *răspuns* introdus mai sus. Am putea înţelege acest termen în felul următor: a fi evreu sau creştin ar însemna a deţine *răspunsul* la *întrebările* puse de filozofie şi lăsate de ea fără răspuns. Filozofia ar întreba, iar teologia ar răspunde. Or, nu am în vedere câtuşi de puţin o asemenea schemă. Mai întâi, nu pun răspunsul în

fața întrebării, ci a chemării. Iar acest lucru schimbă totul: una e să răspunzi la o întrebare, în sensul de a rezolva o problemă, şi alta e să răspunzi unei chemări, în sensul de a corespunde concepției despre existență pe care o propune ea. Apoi, această chemare nu vine din filozofie, ci purcede din Cuvântul păstrat în Scripturi şi transmis prin tradiția şi tradițiile provenite din aceste Scripturi. În sfârşit, răspunsul pe care îl am în vedere nu este cel al teologiei, ca discurs mai mult sau mai puțin sistematic, ci cel al sinelui care din sine chemat devine *sine repondent*[2]. Cât despre raportul dintre filozofie şi credință, dacă suntem de acord să mai întrebuințăm, în mod provizoriu, aceste categorii care sunt ele însele problematice, el nu este determinat de raportul dintre întrebare şi răspuns, în pofida asemănării sale aparente cu raportul dintre chemare şi răspuns. Mai întâi, nu putem aplica schema întrebare/răspuns decât în interiorul unui domeniu prealabil de înțelegere, ceea ce este tocmai obiectul interogației, dacă este vorba despre raportul dintre filozofie şi credință; apoi, dacă am admite existența unui astfel de domeniu prealabil de înțelegere, s-ar observa foarte repede că şi filozofia răspunde la fel de des ca sinele credincios, dar într-o manieră cu totul diferită, şi anume în sensul rezolvării unor probleme pe care le pune ea însăşi în planul speculativ care-i aparține. Cât despre credință, ea poate pune întrebări, atât în privința tainelor pe care refuză să le transforme în probleme de rezolvat, cât şi în privința soluțiilor pe care speculația filozofică le suscită în *hybris*-ul său fundațional

[2] Adopt aici expresia de *responsive self*, plasată în centrul lucrării sale de H. Richard Niebuhr, *The Responsive Self*, Evanson şi Londra, Harper and Row, New York, 1963.

şi totalizant. Pe scurt, a răspunde înseamnă, pentru filozof, a rezolva o problemă. A răspunde în faţa cuvântului Scripturilor înseamnă a corespunde propunerilor de sens provenite din datul biblic. De aici rezultă că raportul dintre cele două maniere de a răspunde se dovedeşte a fi foarte complex, neputând să conţină schema întrebării şi a răspunsului.

Pentru a da, chiar şi pe scurt, o idee despre acest raport – nu acesta este obiectivul meu –, mă voi limita la două afirmaţii a căror complementaritate este ea însăşi problematică. Pe de o parte, chemarea căreia credinţa îi răspunde în moduri multiple, cum vom vedea data viitoare, se naşte în cadrul experienţei şi al limbajului uman cu structuri proprii, cărora voi încerca în conferinţa de faţă să le arăt coerenţa internă la un nivel simbolic specific. Pe de altă parte, aceste structuri originare de experienţă şi de limbaj nu s-au perpetuat până în zilele noastre decât graţie unui proces neîntrerupt de transmitere şi de interpretare care a implicat întotdeauna medieri conceptuale străine de expresiile originale ale credinţei vechiului Israel şi ale Bisericii creştine primitive. La aceste medieri conceptuale au contribuit succesiv filozofia elenistică, neoplatoniciană, scolastică, carteziană şi postcarteziană, kantiană, hegeliană şi posthegeliană. Rezultă de aici că nici iudaismul, nici creştinismul nu se lasă niciodată gândite de unele singure, ci în relaţie cu tot restul culturii teoretice şi practice. Nu este vorba aici de o regretabilă contaminare, cu atât mai puţin de o pervertire, ci de un destin istoric inevitabil. Acestea sunt cele două afirmaţii pe care le fac la începutul acestei ultime faze din traseul nostru – afirmaţii între care nu caut o conciliere facilă. Dimpotrivă, tensiunile ce rezultă din

acest raport dintre limbajul specific al credinţei şi medierile conceptuale împrumutate din mediul cultural au animat o mare parte dintre dezbaterile interne ale gândirii occidentale, ca aceasta să-şi asume sau să respingă moştenirea biblică.

Dacă, în această conferinţă, pun accentul pe specificitatea experienţei omului biblic şi pe coerenţa limbajului său la nivelul simbolic care îi este propriu, nu pierd din vedere aceste medieri culturale şi conceptuale aproape contemporane cu naşterea acestei experienţe şi a limbajului său. La fel de bine, recunoaşterea statutului singular al acestei experienţe şi al acestui limbaj este caracteristică vârstei hermeneutice a raţiunii occidentale înseşi[3]. Această restituire exprimă, într-adevăr, o manieră de a chestiona în răspăr – *Rückfrage* –, pentru a vorbi ca Husserl în căutarea *Lebenswelt*, care nu are nicidecum pretenţia de a restitui *imediateţea sălbatică* a unei experienţe originare şi a limbajului său. Ceea ce scoate la lumină această chestionare în răspăr reprezintă doar nişte interpretări mai primitive, a căror densitate interpretativă este încorporată în textul cel mai vechi şi care nu se lasă recunoscută decât în cadrul autocriticii raţiunii moderne. În acest sens, reconstituirea expresiilor considerate mai originale ale credinţei biblice este ea însăşi un fenomen modern, ce aparţine încă istoriei interpretării. Recursul la metoda istorico-critică, la analiza structurală, la critica literară şi, mai mult ca orice, recursul la teoria simbolismului fac vizibil statutul modern al acestei

[3] Cf. Jean Greisch, *L'Âge herméneutique de la raison*, Éditions du Cerf, Paris, 1985.

reconstrucţii. Mai multe nu voi spune în această conferinţă despre *conjuncţia conflictuală* între fondul biblic de experienţă şi de limbaj şi medierile culturale şi filozofice din care s-a născut filozofia. Dacă am impresia că pot face abstracţie de aceste medieri – cu acele rezerve importante, pe care tocmai le-am precizat – e pentru că nu mă interesează aici teologia propriu-zisă; aceasta constă într-un discurs conceptual care are propriile sale reguli şi propria sa manieră de a încorpora conceptualitatea filozofică. Mă interesează expresiile credinţei biblice mai primitive decât teologiile constituite, din punctul de vedere precis al aptitudinii lor de a structura tipul de sine repondent pe care voi încerca, în ultima conferinţă, să-l descriu din perspectivă fenomenologică.

Această opţiune explică de ce voi pune accentul pe specificitatea experienţei biblice şi a limbajului care îi dă expresie mai degrabă decât pe medierile culturale şi filozofice în care această specificitate tinde să dispară în discursuri de compromis. Acest *parti-pris* îmi explică neîncrederea faţă de schema întrebare/răspuns aplicată raportului dintre credinţă şi filozofie şi, mai mult, refuzului oricărei atitudini apologetice, fie ea glorificatoare sau defensivă ca stil, legată de profesiunea de credinţă iudaică sau creştină. Deoarece ştiu bine că apartenenţa mea la acest câmp *singular* de experienţă şi de limbaj este înainte de toate un hazard biologic, geografic şi cultural; dar cred că poate fi transformat în destin liber asumat, prin care ia calea pariului şi a riscului. Riscul este cel de a răspunde pozitiv, într-un fel sau altul, chemării neconstrângătoare provenite din câmpul simbolic determinat de canonul

biblic, iudaic şi creştin, preferat în locul oricărui alt canon al textelor clasice[4].

Pariul corespunzător acestui risc este că renunţarea la sine, pretinsă de diferitele figuri ale sinelui repondent pe care le vom descrie cu prima ocazie, va fi compensată de o sută de ori printr-o supraabundenţă a înţelegerii sinelui şi a Celuilalt. Dar nu vreau nici să mă folosesc de acest pariu şi nici să mă scuz. Trebuie, desigur, să dau seamă despre acesta (*logon didonai*); dar a da seamă despre ceva e cu totul altceva decât a se justifica prin acel ceva: înseamnă a accepta să-ţi confrunţi propria alegere cu o alegere diferită, a tovarăşilor tăi de viaţă şi de cugetare, în „lupta îndrăgostită" a adevărului, pentru a relua expresia atât de potrivită a lui Karl Jaspers.

Abordez acum termenul penultimei mele conferinţe. Ea are ca titlu: „Sinele în oglinda Scripturilor". Pentru a explica acest titlu, apelez la vocabularul care domină analizele din cartea mea *Temps et Récit*: acolo desemnez prin termenul *configurare* organizarea internă a tipului de discurs examinat – în acest caz, povestirea –, şi numesc *refigurare* efectul de descoperire şi de transformare exercitat de discurs asupra auditorului său sau a cititorului său în procesul de receptare a textului. Este un raport asemănător celui dintre configurare şi refigurare pe care îl discut aici: problema pe care o ridic este de a şti cum *configurarea* cu totul originală a Scripturilor biblice poate *refigura sinele*, analizat în virtutea tuturor determinărilor sale pe care i le-au recunoscut

---

[4] *Cf.* David Tracy, *The Analogical Imagination*, Crossroad, New York, 1981, prima parte, cap. III şi IV: „The Classic" şi „Interpreting the Religious Classic".

studiile noastre anterioare. În titlul meu, am situat acest raport sub egida unei metafore vorbitoare a hermeneuticii creştine: metafora Cărţii şi a Oglinzii. *Liber* & *Speculum*. Cum se înţelege sinele contemplându-se în oglinda pe care i-o întinde cartea? Pentru că o oglindă nu e niciodată acolo din întâmplare: ea este întinsă de o mână invizibilă; de partea sa, o carte rămâne o scriitură moartă câtă vreme cititorii săi nu au devenit graţie ei, după expresia lui Proust din *Timpul regăsit*, cititorii lor înşişi.

Voi spune astăzi ce dinamism intern poartă Cartea, constituită împreună de Biblia ebraică şi de Noul Testament creştin, ca să devină o oglindă pentru un sine ce răspunde la solicitarea Cărţii.

Demersul va avea mai multe etape: în prima etapă, ce păstrează încă un caracter prealabil, voi arăta în ce sens credinţa creştină necesită o mediere *prin limbaj* în general şi *prin scriptură* în special. Într-o a doua etapă, mă voi sprijini pe o analiză pur literară a Bibliei, în speţă cea a lui Northrop Frye, marele critic literar canadian, din *The Great Code*[5], pentru a sublinia în acelaşi timp originalitatea şi coerenţa internă în planul imaginaţiei verbale a acestor Scripturi pe care autorul le denumeşte *The Great Code* pe urmele lui William Blake; va rezulta de aici o primă abordare, una încă exterioară, cu totul extrinsecă, a raportului dintre Carte şi Oglindă sau, dacă-mi acceptaţi termenii,

---

[5] *The Great Code. Bible and Literature*, Harcourt Brace Jovanovich, New York, Londra, 1981–1982; trad. fr.: *Le Grand Code. La Bible et la Littérature*, prefaţă de Tzvetan Todorov, Seuil, Paris, 1984. [Northrop Frye, *Marele Cod: Biblia şi literatura*, trad. de Aurel Sasu şi Ioana Stanciu, Atlas, Bucureşti, 1999.]

dintre configurare şi refigurare. În a treia etapă, marcată într-o mai mare măsură de exegeza istorico-critică, dar orientată către teologia biblică, aş vrea să arăt cum *teologumenele* legate de diversele genuri literare din Biblie implică un răspuns omenesc ce face parte integrantă din sensul acelor motive teologice ca atare. În sfârşit, în a patra etapă, în mod evident hermeneutică, îmi propun să arăt cum dialectica dintre manifestarea Numelui şi retragerea Numelui afectează decisiv constituirea unui sine, chemat în acelaşi timp să se adune şi să dispară.

1. Medierea credinței biblice prin limbaj și prin scris

Poate s-a observat că, în remarcile mele introductive, am tot vorbit de experienţa religioasă şi limbajul său, presupunând astfel o uniune intimă între una şi cealaltă. Acum trebuie să justific aserţiunea acestei inseparabile relaţii. Pe de o parte, sunt de acord că există un soi de „experienţă religioasă“ ale cărei „varietăţi“ le-a analizat, cândva, William James, în ale sale faimoase *Gifford Lectures*. În ce mă priveşte, formulările cele mai familiare şi mai apropiate de mine sunt următoarele: sentiment de „absolută dependenţă“ faţă de o creaţie care mă precedă, „grijă ultimă“ în zarea tuturor preocupărilor mele, „încredere necondiţionată“, ce speră în pofida a... orice. Acestea sunt câteva dintre sinonimele a ceea ce, în epoca noastră, s-a numit credinţă. Şi toate formulările care i se pot da atestă că, în sine, credinţa este un act ce nu se lasă redus la nici un cuvânt şi la nici o scriere. Astfel, ea marchează limita oricărei hermeneutici, deoarece este originea oricărei interpretări.

Dar dificultatea deja evidentă de a *numi* această origine a interpretării trădează necesitatea de a oferi o contrapartidă afirmaţiei că mai primitivă decât orice cuvânt este credinţa. Dacă presupoziţia ascultării predicii creştine este că, în credinţă, nu totul e limbaj, la fel de bine se poate spune că într-un limbaj se articulează experienţa religioasă,

fie că o înţelegem într-un sens cognitiv, practic sau emoţional. Formulările, propuse mai sus, ale credinţei în aparenţa cea mai nudă sunt deja fenomene de limbaj sau, cum îi place să spună unei anumite teologii posterioare lui Karl Barth, „evenimente de vorbire“. Într-adevăr, miza tuturor acestor formulări este posibilitatea de *a-l numi pe Dumnezeu*. Această numire, oricât de problematică ar fi ea, cum vom mărturisi mai departe, constituie structura originară de limbaj a credinţei care se declară totuşi *trăită*. Dar asta nu e tot: ceea ce arată credinţa *biblică* printre toate configuraţiile de limbaj ale experienţei religioase este medierea *prin scris* care a servit drept grilă de interpretare experienţei religioase proprii membrilor din comunităţile evreieşti şi creştine.

În aceste comunităţi, numirea lui Dumnezeu trece prin canalul Scripturilor biblice. Prin ele experienţa religioasă accede nu numai la expresie, la articulaţia de limbaj, ci şi la acele configuraţii specifice de discurs delimitate cu mai multă sau mai puţină precizie de canonul biblic, evreiesc, apoi creştin. Chiar ca experienţă religioasă, credinţa biblică este *instruită* – cu sensul de formată, luminată, educată – în reţeaua textelor pe care predica le readuce de fiecare dată la cuvântul viu. Această presupoziţie, nu numai de limbaj, ci şi textuală, a credinţei biblice, precedă tot ce s-ar mai putea spune despre raportul dintre Carte şi Oglindă. Sinele, informat de Scripturi, va putea fi, după cum vom arăta, un sine repondent, deoarece, într-un anume sens, textele precedă viaţa. Dacă-l pot numi pe Dumnezeu, oricât de nedesăvârşit aş face-o, este pentru că textele care mi-au fost predicate l-au numit deja. Pentru a întrebuinţa un alt limbaj, evocat mai sus, vom spune că această credinţă biblică are

„clasicii“ săi care o disting în opţiunile culturale de toţi ceilalţi clasici. Iar această diferenţă contează în investigaţia noastră asupra sinelui, în măsura în care „clasicii“ iudaismului şi ai creştinismului diferă într-un punct fundamental de ceilalţi clasici, de la greci până la moderni: pe când aceştia îşi ating cititorii unul câte unul, şi fără altă autoritate decât cea pe care aceştia binevoiesc să le-o confere, „clasicii“ care răspândesc credinţa iudaică şi creştină o fac prin intermediul autorităţii pe care o exercită asupra comunităţilor aflate sub incidenţa regulii – sau a canonului – acestor texte. Aşa se face că textele întemeiază identitatea comunităţilor care le primesc şi le interpretează. Tocmai pe fondul acestei identităţi un sine repondent se poate detaşa, în funcţie de modurile pe care le vom descrie în ultima conferinţă.

2. „Unitatea imaginativă" a Bibliei

Să mergem acum şi mai departe în configurarea acestor Scripturi – configurare ce determină puterea lor de refigurare. Îl vom urma mai întâi pe Northrop Frye în *Marele Cod*, întrebuinţând numai resurse ale criticii literare aplicate Bibliei considerate „literatură". Ţinând seama de rezultatele metodei istorico-critice şi neglijând chestiunile legate de autori, de surse, de o istorie a redactării, de fidelitate faţă de realitatea istorică aşa cum putem încerca astăzi s-o stabilim, ne întrebăm pur şi simplu cum îşi produce acest text semnificaţiile pe baza structurilor sale textuale interne. M-a interesat această lectură, străină de curentele principale ale exegezei, pentru că ea fereşte textul de pretenţia oricărui subiect de a-i controla sensul, subliniind, pe de o parte, stranietatea limbajului său faţă de cel pe care-l vorbim astăzi şi, pe de altă parte, coerenţa internă a configurării sale în funcţie de propriile sale criterii de sens. Aceste două trăsături au o virtute extremă de *descentrare* faţă de orice tentativă de autoconstituire a *ego*-ului.

Limbajul biblic, subliniază înainte de toate Northrop Frye, este de o totală stranietate faţă de al nostru, în sensul că, pentru a-l înţelege, trebuie să ne întoarcem pe firul timpului. Limbajul, din metaforic în epoca lui Homer şi a tragicilor greci, a devenit argumentativ odată cu teologii

neoplatonicieni şi mai ales cu dovezile existenţei lui Dumnezeu (de la scolastici la Hegel), pentru a deveni demonstrativ odată cu matematica şi cu ştiinţele empirice moderne. Doar poezia mai mărturiseşte în ziua de azi, în cadrul limbajului nostru de al treilea tip, puterea limbajului metaforic de primul tip; într-adevăr, el nu spune: „acesta este ca aceasta“, ci „acesta e aceasta“. Numai prin canalul poeziei ne putem apropia cel mai mult de limbajul kerigmatic al Bibliei, când proclamă, la modul metaforic: „Domnul este stânca mea cea de scăpare, scutul meu şi puterea cea mântuitoare, adăpostul meu cel tare şi scăparea mea“[6], „eu sunt Calea, Adevărul şi Viaţa“[7], „acesta este Trupul Meu“[8] etc. Nu ne rămâne decât să numim acest limbaj kerigmatic pentru a afirma că e cel puţin metaforic, pre- sau supermetaforic, dacă se poate spune aşa. În plus, acest limbaj are o deplină coerenţă internă; dar această coerenţă e tocmai cea a unui limbaj înrudit cu cel metaforic; ea rezultă întâi de toate din extrema consistenţă a *imageriei* biblice pe care Northrop Frye o vede repartizată pe două scări, una paradiziacă sau apocaliptică (dar vom vedea mai departe că aceste două adjective sunt tipologic echivalente) şi cealaltă demonică; putem parcurge de sus în jos, de jos în sus, dubla scară pe care se repartizează puterile cereşti, eroii, oamenii, animalele, vegetalele, mineralele; unitatea imaginativă (şi nu imaginară, să reţinem) a Bibliei este asigurată în mod mult mai decisiv de funcţionarea tipologică, dintr-o parte în alta, a semnificaţiilor biblice: Northrop Frye vede în Biblie o imensă reţea ramificată de corespondenţă

---

[6] *II Regi* 22, 3. Formularea „Domnul este stânca mea“ apare de douăzeci şi şapte de ori în Vechiul Testament (n.tr.).

[7] *Ioan* 14, 6–14 (n.tr.).

[8] *Marcu* 14, 22 (n.tr.).

între tipuri şi antitipuri, ca să folosim limbajul Sfântului Pavel – corespondenţe ce intersemnifică, de pildă, episodul ieşirii evreilor din Egipt şi învierea lui Cristos, legea de pe muntele Sinai şi Predica de pe Munte, creaţia după *Facere* şi prologul *Evangheliei după Ioan*, ba chiar figura lui Iosua şi a lui Isus.

Totuşi, interpretarea tipologică nu circulă doar între Noul şi Vechiul Testament, ci chiar în interiorul Bibliei ebraice, corespunzându-i seria de Legăminte ale lui Dumnezeu cu Noe, Avraam, Moise, David etc. James Barr spune ceva asemănător, fără a acorda însă un rol atât de important coerenţei tipologice, atunci când afirmă că, în Biblie, evenimentele, personajele, instituţiile nu se succedă într-un mod liniar, în care ceea ce urmează ar înlocui pur şi simplu ceea ce precedă, ci se acumulează şi se consolidează în mod reciproc. Între procesul cumulativ care contează în principal în planul narativ şi procesul tipologic ce caracterizează preferenţial limbajul metaforic şi imageria de bază a Bibliei, există cu siguranţă o mare înrudire. Northrop Frye regăseşte această înrudire pornind tocmai de la procesul tipologic, de îndată ce acesta se poate desfăşura pe linia secvenţială şi diacronică ce merge de la *Facere* la *Apocalips*; el vede astfel cum se desfăşoară Biblia ca o suită de figuri în formă de U, cu suişuri şi coborâşuri, vârfuri şi prăpăstii, descrise şi unele, şi altele în termenii marii metafore, când apocaliptică, când demonică, şi înlănţuite după regula tipologică ce-i asigură caracterul cumulativ; astfel, pe lanţul de vârfuri, el plasează figura Edenului, apoi a Pământului Făgăduinţei, apoi a darului Legii, apoi a Sionului, apoi a celui de-al Doilea Templu, apoi a Împărăţiei proclamate de Isus, apoi figura lui Mesia aşteptat de evrei sau a celei de-a

Doua Veniri aşteptate de creştini. Pe lanţul de prăpăstii, el plasează Paradisul pierdut şi pe Cain, robia din Egipt, Filistinii, Babilonul, profanarea celui de-al Doilea Templu, Roma şi Nero etc. Corespondenţa tipologică este astfel extinsă la o secvenţă temporală, fără a se rupe legătura intimă de afinitate între Eden, Pământul Făgăduinţei, Ierusalim, Muntele Sion, Împărăţia lui Dumnezeu şi Apocalips.

Am acordat *Marelui Cod* al lui Northrop Frye un loc atât de important în propria mea analiză pentru a sublinia coerenţa unui câmp simbolic ordonat de legi pur interne de organizare şi de dezvoltare: ceea ce Northrop Frye caracterizează drept structura *centripetă* pe care Biblia o împărtăşeşte cu toate marile texte poetice. Or, această autoconstituire şi autosuficienţă a Marelui Cod constituie un argument important în concepţia sinelui care îi corespunde. Chiar în măsura în care punem între paranteze reprezentarea eventuală de evenimente istorice reale şi, odată cu ea, mişcarea centrifugă şi referenţială a textului, ce caracterizează limbajul argumentativ şi, mai mult decât atât, limbajul demonstrativ, care, în cultura noastră, au acoperit şi au refulat limbajul metaforic, singurul raport cu realitatea care contează într-un text poetic nu-l reprezintă nici natura, ca într-o carte de cosmologie, nici derularea efectivă a evenimentelor, ca într-o carte de istorie[9], ci puterea de a

---

[9] În această privinţă, cred că Northrop Frye subliniază pe bună dreptate că Evangheliile au mai multă grijă de corespondenţa evenimentelor pe care le raportează o anumită profeţie din Vechiul Testament decât să deschidă calea unei verificări oarecare a acestor evenimente prin metode exterioare textului: în acest sens, scriitorii par să se fi străduit în mod deosebit să blocheze ieşirile referenţiale ale textului, până la a sigila în interiorul său mărturisirea făcută persoanei lui Cristos (*op. cit.*, p. 42).

stârni în auditor şi cititor dorinţa de a se înţelege pe el însuşi în lumina Marelui Cod. Tocmai pentru că textul nu vizează nici un „afară“, nu existăm decât noi înşine în calitate de „afară“, noi cei care, primind textul, ni-l asimilăm şi facem din Carte o Oglindă. În acel moment, limbajul, poetic *în sine*, devine kerigmă *pentru noi*[10].

[10] „*Kerigma* is a mode of rhetoric, though it is rhetoric of a special kind. It is, like all rhetoric, a mixture of the metaphorical and «existential» or concerned but unlike practically all other forms of rhetoric. It is not an argument disguised by figuration. It is the vehicle of what is traditionally called revelation, a word I use because it is traditional and I can think of no better one“ (*op. cit.*, p. 29).

3. Biblia, un text polifonic

În cea de-a treia fază a investigaţiei noastre, aş vrea nu să opun, ci să adaug, cu o intenţie corectivă marcată, o altă viziune a textului biblic cu consecinţe deloc neglijabile pentru trecerea de la configurarea internă a textului la efectul său de refigurare a sinelui. Această viziune asupra textului este şi mai apropiată de analiza literară, în sensul că pune accentul pe *genurile* ce ţin de marea poetică biblică: discurs narativ, discurs prescriptiv, discurs profetic, discurs sapienţial, discurs imnic, epistole, parabole etc. Această abordare diferă de cea precedentă în două puncte importante. Mai întâi, accentul principal este pus mai mult pe *varietatea* genurilor de discurs decât pe unitatea imaginativă a Bibliei ca într-o lectură tipologică. Fără a merge până la fragmentarea textului, începem prin a respecta structura triadică a canonului ebraic – Tora, Profeţi, Scrieri –, insistând, aşa cum fac James Barr şi Claus Westermann, asupra lipsei unui centru teologic în Biblia ebraică, în sensul unei sistematizări la fel de respectabile ca teologia Legământului şi chiar ca aceea din *Heilgeschichte*. Deşi poate fi recunoscută o unitate în Biblie, aceasta este mai degrabă de ordin polifonic decât tipologic.

Cea de-a doua caracteristică prin care această abordare se distanţează de cea anterioară arată de ce nu-i poate fi

ostilă; atunci, într-adevăr, unitatea tipologică este menţinută la nivelul pre- sau hipermetaforic al textului, articulările în funcţie de „gen" sunt ridicate la rang de *teologumene* de o conjuncţie fericită între exegeza de tip istorico-critic şi teologia biblică. Northrop Frye ar spune poate că acest mod de articulare a domeniului biblic trădează stilul metaforic al discursului biblic. E adevărat. Dar, cum s-a spus în introducere, încercăm oricum să recuperăm ceva din *semnificanţa* literaturii biblice din cadrul modernităţii noastre şi al limbajului apropriat acestei modernităţi. Această semnificanţă, oricât ar fi ea de descentrată faţă de discursurile apropriate epocii noastre, rămâne o semnificanţă pentru noi, modernii. Or, şi căutarea unor *teologumene* apropriate genului literar al Bibliei este la fel de deplasată şi de descentrată faţă de construcţiile teologice ale trecutului, ce impuneau Bibliei propria noastră manieră de chestionare, atât în plan antropologic şi cosmologic, cât şi în plan teologic. Desigur, sunt *teologumene* cărora le putem pune în evidenţă resorturile, dar ele sunt reglate de jocuri de limbaj care nu ne mai aparţin, deşi poartă nume familiare precum narativ, prescriptiv etc. Aceste *teologumene* nu seamănă deci cu speculaţiile speculative ale discursului teologic cu pretenţie argumentativă, chiar demonstrativă, precum: Dumnezeu există, este Atotputernic, Bun la modul absolut; este Cauza primă şi ultimul Scop etc.[11]

---

[11] Northrop Frye nu ar fi împotriva acestei abordări: a fost primul care a subliniat în ce măsură „the Bible however unified, also displays a carelessness about unity, not because it fails to achieve it but because it has passed through it to another perspective, on the other side of it" (*op. cit.*, p. 207).

Beneficiul principal al acestei noi abordări pentru investigaţia noastră, a sinelui şlefuit de Scripturi, este că ea trimite unitatea eventuală a canonului biblic dincolo de ceea ce tocmai am numit unitatea sa imaginativă. Această unitate va fi în cel mai bun caz o unitate polifonică. Acest fel de polisemie, complementară unităţii tipologice a Bibliei, nu va putea să nu se reflecte într-o producţie la fel de polisemică a figurilor sinelui repondent. Dar această polifonie a *teologumenelor* ataşate diverselor genuri literare se exprimă, înainte de toate, în lucrarea de numire a lui Dumnezeu, înainte de a-şi afla un ecou în planul răspunsului sinelui. Unitatea acestei numiri ajunge prima în taină şi-n tăcere, prin necapturarea Numelui în nici unul dintre genurile literare luate pe rând.

Într-o perspectivă pur narativă, Dumnezeu este metaeroul unei metaistorii ce înglobează mituri ale facerii, legende ale patriarhilor, o epopee de eliberare, de rătăciri şi de cucerire, o cvasiistoriografie a monarhilor şi a domniilor; despre Dumnezeu se vorbeşte aici la persoana a treia, în sensul atât al unui superagent (conferinţa a doua), cât şi al unui superpersonaj (conferinţa a cincea). Această numire narativă a lui Dumnezeu suscită ceea ce Gerhard von Rad numea o „teologie a tradiţiilor", pe care el o opunea în mod global unei „teologii a profeţiilor". Dumnezeu nu este desemnat aici decât în mod oblic, prin intermediul evenimentelor întemeietoare în care comunitatea de interpretare se recunoaşte înrădăcinată, instaurată, instituită. Tocmai aceste evenimente îl numesc pe Dumnezeu. În această privinţă, numirea lui Dumnezeu în povestirile Învierii din Noul Testament este în concordanţă cu numirea

lui Dumnezeu în povestirile eliberării din Vechiul Testament: Dumnezeu este cel care l-a sculat pe Cristos din morţi. Dumnezeu este, şi aici, desemnat de transcendenţa evenimentelor întemeietoare faţă de cursul obişnuit al istoriei.

În Scrierile profetice, în schimb, Dumnezeu este semnificat drept vocea Celuilalt, din spatele vocii profetului. Dumnezeu se prezintă la persoana întâi drept cel ce se adresează profetului care vorbeşte la rândul lui la persoana întâi. Voi reveni asupra acestei teme în ultima mea conferinţă, din perspectiva structurii mandatării, implicate aici. Acum vreau doar să subliniez un alt aspect al situaţiei, şi anume că Dumnezeu este numit la o dublă persoană întâi, drept cuvânt al altcuiva în cuvântul profetului. Acest model a fost cumva ipostaziat în numeroase teologii creştine care au identificat inspiraţia şi revelaţia după modelul dublei voci a profeţiei. Se trece atunci pe lângă o dialectică esenţială între „El“ narativ şi „Eu“ profetic. În această dialectică, se operează un schimb constant de poziţii pronominale: pe de o parte, naratorii nu ezită să plaseze în gura lui Dumnezeu cuvinte considerate echivalente unor gânduri; aceste „citări“ echivalează cu nişte cuvinte profetice; invers, profeţii se raportează la evenimente, dar într-un alt fel decât naratorii, depozitari ai tradiţiilor; ei se află în priză directă cu iminenţa evenimentelor catastrofice care ameninţă chiar existenţa comunităţii; şi mai grav, anunţarea acestor evenimente minează din interior falsa securitate generată de recitarea trecutului. Tensiunea dintre naraţiune şi profeţie generează o inteligenţă paradoxală a istoriei, ca fiind întemeiată pe aducerea aminte şi ameninţată de profeţie.

Mi-ar plăcea să am mai mult timp pentru a evoca alte tensiuni şi alte dialectici: între, pe de o parte, învăţătura Torei şi, pe de alta, cuplul naraţiune–profeţie, şi una, şi cealaltă interesate de evenimente, trecute sau viitoare. Să remarcăm doar că darul Legii este, în felul său, un eveniment povestit, în timp ce legea dă în schimb tuturor povestirilor o coloratură etică, în măsura în care acestea sunt povestiri despre supunere sau nesupunere. Faţă de profeţie, legea este presupusă de cuvântul de judecată; dar profeţii reîntoarcerii vestesc o nouă lege înscrisă în inimi, punând astfel în tensiune o morală conformă profeţiei şi o morală conformă prescripţiilor tradiţionale.

Nu voi spune nimic aici despre ceea ce Scrierile de înţelepciune şi, mai mult, Psalmii aduc acestei etalări de genuri literare; voi vorbi despre acestea în partea care cuprinde răspunsul omului biblic la chemarea ce emană din povestirile eliberării şi ale strămutării, din profeţiile nenorocirii şi ale eliberării şi din legislaţiile multiple plasate sub numele emblematic al lui Moise. Vreau mai degrabă să accentuez în mod deosebit caracterul polifonic ce rezultă din această împletire de genuri literare multiple; această trăsătură completează, fără a-l contrazice, tipul de unitate imaginativă pe care tipologia o asigură incredibilei diversităţi a Scrierilor care fac din Biblie mai curând o bibliotecă decât un simplu poem – ca *Iliada* sau *Odiseea*, sau, mai simplu, ca tragedia greacă. Ceea ce face din această unitate fragmentată o polifonie este unica numire a lui Dumnezeu, care continuă de la un text la altul şi circulă între formele de discurs cărora tocmai le-am evocat diferenţele de structură literară cele mai vizibile.

Trebuie spus că Dumnezeu este numit în diverse moduri în naraţiunea care-l povesteşte, în profeţia care vorbeşte în numele său, în prescripţia care-l desemnează ca sursă a imperativului, în înţelepciunea care-l caută ca sens al sensului, în imnul care-l evocă la persoana a doua. Prin aceasta, cuvântul Dumnezeu nu se lasă înţeles ca un concept filozofic, fie acesta Fiinţa în sensul filozofiei medievale, fie în sensul lui Heidegger. Cuvântul Dumnezeu spune mai mult decât cuvântul Fiinţă, deoarece presupune întregul context de povestiri, de profeţii, de legi, de cărţi de înţelepciune, de psalmi etc. Ce înseamnă atunci importanţa sa pentru o problematică a sinelui? Două lucruri, cred. Pe de o parte, referentul Dumnezeu este vizat de convergenţa tuturor acestor discursuri parţiale, în măsura în care exprimă circularea sensului între toate formele de discurs în care Dumnezeu este numit. Pe de altă parte, referentul Dumnezeu este şi semnul nedesăvârşirii tuturor discursurilor credinţei marcate de finitudinea puterii umane de înţelegere. El este astfel ţinta comună a tuturor acestor discursuri şi punctul de fugă exterior fiecăruia şi tuturor.

În prima perspectivă, polifoniei genurilor îi poate corespunde o polisemie a figurilor sinelui. În cea de-a doua, Numelui de nenumit îi corespunde o unitate mereu amânată.

Să urmărim mai întâi prima pistă pentru a trage o concluzie la această etapă a investigaţiei noastre centrate pe structura polifonică a Bibliei, conform analizei în termeni de gen literar.

Trecerea de la polifonia genurilor literare la polifonia eventuală a figurilor sinelui este facilitată dacă deplasăm accentul de pe genurile literare ca atare pe *teologumenele* pe care le poate desprinde o teologie biblică în stare să

rămână atentă, spre deosebire de teologia sistematică sau dogmatică, la structurile interne ale textului biblic. Ceea ce, într-adevăr, caracterizează *teologumenele* pe care le vom aminti este faptul că toate implică, în semnificaţia lor intimă, un tip de *răspuns* al omului. Chiar aici avem o diferenţă remarcabilă faţă de analiza literară anterioară, unde închiderea textului în sine impunea un anumit caracter extrinsec în relaţia mimetică ce merge de la structurile interne ale textului la dispoziţiile auditorului de a se conforma învăţăturii sale.

La nivelul la care ne plasăm acum, *teologumenele* luate în considerare prezintă de la bun început o structură dialogală, în măsura în care ele confruntă, pe rând, cuvintele şi faptele Domnului cu acel răspuns pe care acestea îl cer din partea omului. Ba chiar, la limită, această structură dialogală este singurul fir călăuzitor care indică unitatea într-o exegeză ce respinge ideea unui centru teologic (şi poate nu agreează nici unitatea imaginativă desprinsă de lectura tipologică).

Astfel, Claus Westermann, în cărţulia sa *What Does the Old Testament Say About God?*[12], se străduieşte să regrupeze diversele expresii simbolice referitoare la Dumnezeu în jurul a patru teme sau scheme dominante, care atrag după sine, fiecare, o contrapartidă umană, şi nu exterioară textului, ca mai înainte, ci implicată chiar în semnificaţia a ceea ce se spune despre Dumnezeu. Cele patru teme sunt următoarele: Dumnezeu care mântuieşte, adică eliberează din primejdia exterioară (pe această temă s-a realizat *Heilgeschichte*, în detrimentul celorlalte scheme); Dumnezeu care

[12] Knox Press, Atlanta, 1979.

binecuvântează, adică răspândeşte darul creaţiei, cel al rodniciei, cel al Pământului Făgăduinţei, cel al unei existenţe pline de sens; Dumnezeu care pedepseşte, adică se declară împotriva celor care au încălcat poruncile generale şi legile specifice comunităţii lui Israel; în fine, Dumnezeu care se milostiveşte, suferind din pricina propriei sale mânii, căindu-se şi iertând.

Fiecare dintre aceste teme oferă o structură dialogală, după cum se poate verifica dacă ne călăuzim după marile categorii literare distinse în paragrafele precedente. Oricare dintre temele citate mai sus predomină, dar este de fiecare dată echilibrată de un răspuns specific dinspre partea omului, fie că e vorba de individ, de poporul ales, fie că e vorba de întreaga omenire.

Astfel, povestirilor ce au în centru Ieşirea, punând în valoare figura Dumnezeului mântuitor, le corespunde o confesiune de laudă, după cum se vede în textul-nucleu din *Deuteronomul* 26, 5–11, pe care Gerhard von Rad îl plasează în centrul *Heilgeschichte* ebraice şi care se termină printr-o ofrandă în semn de laudă; în plus, chiar în interiorul povestirii despre marea eliberare celebrată de acest crez al *Deuteronomului*, se spune despre Dumnezeu că a văzut jalea poporului şi i-a auzit plânsul şi că tocmai acestei plângeri i-a răspuns printr-o serie de acte eliberatoare. În povestirile despre cucerire şi instalare, care vin, cronologic, în continuarea celor de mai înainte, şi în prescripţiile adresate unui popor ancorat în ţinutul făgăduit şi primit, predomină figura lui Dumnezeu care binecuvântează; îi corespunde un suflet care binecuvântează la rândul său, conform dublului sens al cuvântului ebraic *berek* – adică aduce mulţumire pentru generozitatea creatoare în

folosul căreia i se dăruieşte, la rându-i. În ansamblul narativ constituit de istoriograficul deuteronomic, domină figura Dumnezeului judecător: acesteia îi corespunde, dinspre partea omului, o atitudine globală de căinţă şi de penitenţă: în consecinţă, naraţiunea se află total impregnată de o judecată de condamnare, a cărei structură dialogică, oricât ar fi ea de implicită, rămâne probabilă tot timpul. Lectura istoriei operează aici în maniera unui avertisment şi a unei chemări.

Cât despre textele ce ţin de genul prescriptiv, sunt fie porunci (adică interdicţii simple precum: „să nu ai alţi dumnezei în afară de Mine“[13], „să nu ucizi“[14]), fie legi complexe de tipul: dacă face cineva un anumit lucru, va fi pedepsit într-un anumit fel; în ambele cazuri, sensul asociat cuvântului de învăţătură (Tora) este inseparabil de răspunsul de supunere sau de nesupunere care i se dă.

La rândul ei, judecata de condamnare rostită de profeţi este răspunsul lui Dumnezeu la această negare a unui răspuns omenesc pe care o reprezintă apostazia (amestecată de la bun început în povestirea mântuirii, după cum se vede în episodul viţelului de aur, şi masiv denunţată de profeţii judecăţii şi ai nenorocirii, de la Amos şi Osea la Isaia, Iezechiel şi Ieremia). Dar acest cuvânt profetic cheamă el însuşi un răspuns, fie că vesteşte o judecată, fie că rosteşte o făgăduinţă: răspuns de căire faţă de judecata care condamnă, răspuns de încredere şi de speranţă întors către noul viitor deschis dincolo de dezastru de către făgăduinţa iertării şi a re-facerii, răspuns ce binecuvântează un Dumnezeu care va binecuvânta din nou după ce a mântuit şi a pedepsit.

[13] *Deuteronomul* 5, 7 (n.tr.).

[14] *Deuteronomul* 5, 17 (n.tr.).

Răspunsul omului iudaic este astfel uimitor de variat. Psalmii reprezintă în această privinţă documentul în care sunt adunate, transpuse în limbaj – în cuvântul rugăciunii – şi articulate după forme canonice nenumăratele nuanţe ale acestui răspuns multiform. Spaţiul de sens astfel articulat se desfăşoară între polii plângerii şi ai laudei. Lauda omului eliberat; lauda omului iertat; lauda omului binecuvântat că a fost creat viu, bucurându-se de existenţa obişnuită şi de licăririle care întrerup trama unei condiţii în general mizere. Plângerea omului în primejdie în faţa Dumnezeului mântuitor; plângerea omului păcătos în faţa Dumnezeului judecător; plângerea omului întristat şi nefericit care se roagă la Dumnezeul eliberării şi al milei. La această pereche laudă–plângere ar trebui poate să adăugăm memoria – faimosul „adu-ţi aminte“[15] din *Deuteronom*, care răspunde şi el unei „uitări“ în care profeţii desluşesc în acelaşi timp cauza şi efectul marii apostazii, acea primejdie din interior mai vicleană decât toate primejdiile exterioare (robia din Egipt şi chiar exilul din Babilon), căreia îi răspunde Dumnezeul mântuitor. Uitarea lui Dumnezeu exprimă structura dialogică a însuşi păcatului, ce rămâne, până şi în depărtare, o experienţă cu Dumnezeu.

---

[15] *Deuteronomul* 32, 7. Cu mai multe variante posibile: „Luaţi seama să nu uitaţi“ – *Deuteronomul* 4, 23 –, „Să-ţi aduci aminte“ – *Deuteronomul* 8, 2 –, „Fereşte-te de a uita“ – *Deuteronomul* 8, 11 – sau: „Ţine minte şi nu uita“ – *Deuteronomul* 9, 7 (n.tr.).

4. Expresii-limită

Îmi rămâne, în ultima etapă a explorării relaţiilor dintre Carte şi Oglindă, să arăt care este cea de-a doua perspectivă deschisă de polifonia genurilor literare asupra numirii lui Dumnezeu. Referentul „Dumnezeu“, să spunem, nu e doar indexul apartenenţei mutuale la forme originare ale discursului credinţei, ci şi cel al nedesăvârşirii lor.

Ceea ce, într-adevăr, împiedică transformarea într-o ştiinţă a numirii polifonice a lui Dumnezeu este faptul că Dumnezeu e desemnat în acelaşi timp drept cel care se comunică şi cel care se rezervă. În această privinţă, episodul Rugului aprins (*Ieşirea* 3, 13–15) capătă o semnificaţie de neînlocuit. Tradiţia a denumit corect acest episod: Revelarea Numelui divin. Or, tocmai acest Nume este de nenumit. În timp ce în afara Israelului a cunoaşte numele unui zeu înseamnă a avea putere asupra lui, Numele încredinţat lui Moise este cel pe care omul nu-l poate rosti cu adevărat, adică nu-l poate ţine sub controlul limbajului său. Moise a întrebat: „Dar de-mi vor zice [fiii lui Israel]: Cum Îl cheamă [pe Dumnezeul părinţilor lor], ce să le spun? Atunci Dumnezeu a răspuns lui Moise: «Eu sunt cel ce sunt.» Apoi i-a zis: «Aşa să le spui fiilor lui Israel: *Cel ce este* m-a trimis la voi!»“ Astfel, apelativul Iahvé – „el este“ – nu e un Nume care defineşte, ci care face aluzie la gesta eliberării. Textul

continuă într-adevăr în aceşti termeni: „Apoi a zis Dumnezeu iarăşi către Moise: «Aşa să spui fiilor lui Israel: Domnul Dumnezeul părinţilor noştri, Dumnezeul lui Avraam, Dumnezeul lui Isaac şi Dumnezeul lui Iacov m-a trimis la voi. Acesta este numele Meu pe veci; aceasta este pomenirea Mea din neam în neam!»" Declaraţia: „Eu sunt cel ce sunt", fără să autorizeze o ontologie pozitivă capabilă să încoroneze numirea narativă şi celelalte numiri, protejează secretul *pentru sinelui* lui Dumnezeu; iar acest secret, la rândul său, trimite omul la numirea sa narativă, semnificată de numele lui Avraam, Isaac şi Iacov şi, din aproape în aproape, la celelalte numiri.

Textul *Ieşirii* nu e lipsit de ecouri în Noul Testament; Northrop Frye ar spune că declaraţia „Eu sunt cel ce sunt" este un tip ce-şi află antitipul într-o expresie pe care evangheliştii o leagă de propovăduirea lui Isus: şi anume expresia „Împărăţia lui Dumnezeu". Aceasta este expresia-limită a unei realităţi ce scapă oricărei descrieri. Împărăţia este semnificată numai prin felul de transgresiune lingvistică ce operează în parabole, în anumite pilde şi în anumite paradoxuri ale discursului escatologic. Acest caracter indirect al numirii lui Dumnezeu este remarcabil în parabole. Ca fabule, parabolele sunt simple povestioare cu tâlc metaforic: „Împărăţia Cerurilor este asemenea..."[16] Dar nu există parabolă care să nu introducă în intrigă o trăsătură neplauzibilă, insolită, disproporţionată, chiar scandaloasă: un bob de grâu ce produce alte o sută, un bob de muştar care dă un arbore uriaş, un muncitor de ultimă oră la fel

---

[16] *Matei* 13, 24, 31 sau 44, dar şi 13, 33, 45 sau 47, sub forma: „Asemenea este Împărăţia Cerurilor" (n.tr.).

de bine plătit ca un zilier obişnuit, un invitat dat pe uşă afară pentru că nu şi-a pus straiele de nuntă etc. Prin acest fel de *extravaganţă* sensul literal al povestirii este îndreptat către un sens metaforic insesizabil. Neobişnuitul străpunge obişnuitul şi ţinteşte dincolo de povestire. Aceeaşi transgresiune de sens se observă în proclamaţiile escatologice în care Isus nu adoptă forma comună în timpul său de discurs asupra lucrurilor ultime decât pentru a răsturna calculul: „Împărăţia lui Dumnezeu nu va veni în chip văzut. Şi nici nu vor zice: Iat-o aici sau acolo. Căci, iată, împărăţia lui Dumnezeu este înăuntrul vostru."[17] Aceeaşi transgresiune afectează conţinutul obişnuit al proverbului, care este cel de a călăuzi viaţa în împrejurări obişnuite; paradoxuri şi hiperbole descurajează cititorul să-şi mai formuleze un proiect coerent şi să facă din propria sa existenţă o totalitate continuă. Paradox: „Cine va căuta să-şi scape sufletul îl va pierde; iar cine îl va pierde, acela îl va dobândi."[18] Hiperbolă: „Iar cui te loveşte peste obrazul drept întoarce-i şi pe celălalt. Celui ce voieşte să se judece cu tine şi să-ţi ia haina lasă-i şi cămaşa. Iar de te va sili cineva să mergi cu el o milă, mergi cu el două."[19] Aşa cum parabola, supusă legii extravaganţei, face să apară neobişnuitul în obişnuit, proverbul, supus legii paradoxului şi a hiperbolei, nu reorientează decât dezorientând.

Dacă acum apropiem ceea ce s-a spus despre Numele de nenumit semnificat în episodul Rugului aprins de această specie de transgresiune a formelor uzuale ale parabolei,

---

[17] *Luca* 17, 20–21 (n.tr.).
[18] *Luca* 17, 33 (n.tr.).
[19] *Matei* 5, 39 (n.tr.).

ale proverbului, ale proclamării escatologice prin folosirea concertată a extravaganţei, a hiperbolei, a paradoxului, pare să prindă contur o nouă categorie discursivă, cea a *expresiilor-limită*. Nu este o formă de discurs suplimentar, deşi parabola ca atare chiar constituie o modalitate autonomă de exprimare a credinţei. E vorba mai degrabă de un indiciu, de o modificare, care poate afecta, fără îndoială, toate formele de discurs, printr-un fel de trecere la limită. Cazul parabolei este exemplar pentru că posedă structură narativă, proces metaforic şi expresie-limită. Prin aceasta, ea reprezintă o abreviere a numirii lui Dumnezeu. Prin structura sa narativă, aminteşte de înrădăcinarea dintâi a limbajului credinţei în povestire. Prin procesul său metaforic, ea face evident caracterul poetic (în sensul exprimat mai sus) al limbajului credinţei în ansamblu. În sfârşit, alăturând metafora expresiei-limită, ea oferă chiar matricea limbajului teologic, întrucât acesta combină analogia şi negaţia în vocea eminenţei (Dumnezeu este ca... Dumnezeu nu este...).

Această ultimă remarcă ne conduce la exprimarea unei anumite rezerve privind întrebuinţarea expresiei de Oricine Altcineva pentru a-l desemna pe Dumnezeu. Ea a servit drept emblemă pentru ceea ce s-a numit „teologie dialectică“. Dar, într-un sens, ea nu este destul de dialectică, în măsura în care nu explică pulsaţia între manifestările Numelui în şi prin intermediul polifoniei discursurilor (povestiri, legi, profeţii etc.) şi retragerea Numelui în afara limbajului, despre care dau mărturie episodul Rugului aprins şi extravaganţa parabolelor. Desigur, această pulsaţie capătă un sens diferit în Vechiul Testament şi în Noul Testament, dar fără o veritabilă ruptură între unul şi celălalt. Astfel,

Vechiul Testament spune un singur lucru despre Dumnezeu, şi anume că este Unul. Totuşi, această afirmaţie are doi versanţi: cel de nenumit – „Eu sunt Cel dintâi şi Cel de pe urmă“ (*Isaia* 44, 6); dar şi cel al unităţii polifonice între toate numele lui Dumnezeu – Dumnezeu este acelaşi, fie că mântuieşte, binecuvântează, judecă sau se milostiveşte. Continuitatea între cele două Testamente este asigurată în această privinţă de legătura tipologică care le ţine laolaltă; din punctul de vedere al manifestării Numelui, povestirea Învierii corespunde celei a Ieşirii; din punctul de vedere al retragerii Numelui, expresiile-limită privind împărăţia lui Dumnezeu în parabolele lui Isus răspund şi corespund cu ceea ce am putea numi retrospectiv expresiile-limită ale Rugului aprins. Cu siguranţă „noutatea“ Noului Testament nu poate fi negată: ea se rezumă în funcţia *centrului* pe care poemul lui Cristos îl conferă poemului lui Dumnezeu. Dar impulsul către centru este ceea ce, pentru o lectură creştină, prelucrează lăuntric „unitatea imaginativă“ a Bibliei. Noul Testament identifică acest centru cu persoana lui Cristos.[20]

Or, această identificare a centrului nu aboleşte nicidecum dialectica manifestării şi a retragerii Numelui. Mai degrabă o intensifică, în măsura în care „împărăţia“ propovăduită de Isus este împărăţia lui *Dumnezeu*, în care învierea este un act al lui Dumnezeu şi în care Isus al istoriei – atât cât îl cunoaştem prin intermediul lui Cristos al credinţei – a fost interpretat de comunitatea confesională drept „omul determinat în existenţa sa de Dumnezeul pe care îl proclamă“, potrivit teologului Pannenberg. Tocmai

[20] N. Frye, *op. cit.*, pp. 76–77, 137–138.

această trimitere a lui Cristos la Dumnezeu intensifică, fără a o aboli, dialectica manifestării şi a retragerii.

Ce rezultă din această dialectică pentru constituirea sinelui repondent? Cititorul Bibliei, vom spune şi noi încă o dată cu Northrop Frye, este invitat în cele din urmă să se identifice cu Cartea[21], care purcede ea însăşi de la identificarea metaforică între cuvântul lui Dumnezeu şi persoana lui Cristos. Prin această identificare de gradul al doilea, acest cititor este, de asemenea, invitat să „repete" – în sensul kierkegaardian al „repetiţiei" – pulsaţia dintre retragerea Numelui şi căutarea centrului. Unităţii lui Dumnezeu în retragerea Numelui său îi răspund, dinspre partea sinelui, dispariţia ego-ului, despuierea de sine („Cine va căuta să-şi scape sufletul îl va pierde; iar cine îl va pierde, acela îl va dobândi."[22]). Cât despre căutarea unui centru personal, ea nu poate decât să reflecte o „unitate imaginativă" mereu amânată de retragerea Numelui.

---

[21] *Ibidem*, pp. 137–138.
[22] *Luca* 17, 33 (n.tr.).

III

Sinele „mandatat“
O my prophetic soul![1]

[1] Text extras din *Gifford Lectures* (conferinţa a X-a).

Această conferinţă trebuie înţeleasă şi citită ca o contrapartidă la cealaltă[2]; în aceasta din urmă, am încercat să exprim prin ce *grilă simbolică* – inclusiv dimensiunea narativă – sinele se înţelege pe sine în tradiţia iudaică şi creştină.

Voi încerca să spun acum *ce sine* se înţelege astfel. Voi pune nu un punct final, ci puncte de suspensie întregii serii de investigaţii. În acest scop, am ales o serie discontinuă de *figuri ale sinelui*, referitoare la diferite contexte culturale de interpretare, neavând între ele decât un aer comun de familie, *a family resemblance* (Wittgenstein), pe care le-am putea caracteriza în ansamblu prin termenul „sine mandatat" (*responsive self*). Sinele se constituie şi se defineşte aici prin poziţia sa de repondent faţă de propunerile de sens scoase din reţeaua simbolică descrisă mai înainte. Înainte de orice explicitare sau interpretare, acest termen este diametral opus *hybris*-ului filozofic al sinelui care se pune la modul absolut. Totuşi, nu i se substituie, în acelaşi loc, în măsura în care un sine care răspunde este un *sine în relaţie*, şi nu un sine *ab-solut*, adică în afara oricărei relaţii şi, în acest sens, temei al oricărei relaţii. Pe de altă parte,

[2] *Cf. supra*, „Notă asupra ediţiei".

acest termen – „sine mandatat“ – lasă loc unei anumite congruenţe cu sinele descris în hermeneutica noastră a lui *eu sunt*, care, în linii mari, era deja un sine în relaţie şi, din acest motiv, un sine în postura de repondent. Totuşi, nu vreau să insinuez că sinele, format şi conformat în acord cu paradigmele biblice, încoronează sinele hermeneuticii noastre filozofice. Ar însemna să ne trădăm afirmaţia lipsită de ambiguitate conform căreia modul de viaţă creştinesc este un pariu şi un destin, iar cel care şi-l asumă nu este autorizat de confesiunea sa nici să rămână într-o poziţie defensivă, nici să profite de o superioritate faţă de toate celelalțe genuri de viaţă, din lipsa unor criterii de comparaţie apte să tranşeze pretenţii rivale. Sinele răspunde aici tocmai *acestui* ansamblu simbolic delimitat de canonul biblic şi dezvoltat de una dintre tradiţiile istorice ce se grefează pe Scripturile de la care aceste tradiţii se reclamă.

1. Chemarea profetică

Am ales-o ca primă figură a sinelui repondent pe cea configurată de aşa-zisele *povestiri ale vocaţiei profetice* din Vechiul Testament. Această primă figură oferă noţiunii de sine repondent o determinare specifică ce se exprimă prin chiar titlul pe care l-am dat acestei conferinţe: „sinele mandatat". Într-adevăr, toate celelalte figuri se referă la acesta nu în modul imitaţiei repetitive, ci în cel al unei dezvoltări care, oricât de discontinuă ar fi, nu rupe firul ce leagă figurile ulterioare de figura originară.

E de la sine înţeles că alegerea acestor povestiri nu implică nicidecum faptul că nu vom mai reveni asupra refuzului nostru de a oferi un *centru* teologic Vechiului Testament sau că ne vom reaşeza pe şleaurile exegezei şi ale teologiei Vechiului Testament ce poziţionau în tabere opuse profetismul şi legalismul. Ne este de ajuns ca povestirile despre vocaţia profeţilor să se afle în raport de *omologie paroxistică* faţă de structura comună tuturor scrierilor veterotestamentare, şi anume structura lor dialogală ce pune faţă-n faţă cuvintele şi faptele lui Dumnezeu cu răspunsurile date acestora de către oameni.

Cum se leagă de această structură global dialogală povestirile despre vocaţia profeţilor pe care le vom examina acum? Ele constituie secvenţe narative bine delimitate şi,

după cum vom vedea, structurate în mod tipic în interiorul unor povestiri mai vaste, cele pe care Claus Westermann[3] le numeşte „istorii despre mediatori“: fie că este vorba despre mediatori cultuali – preoţii –, despre eroi justiţiari şi cuceritori – Judecătorii – sau, în cele din urmă, despre profeţii care judecă, de care vom vorbi. Aceştia din urmă, spre deosebire de cei dintâi, sunt mediatori ai istoriei, ai unei istorii în mers, ai unei istorii iminente, pe care o „văd“ venind (Paul Beauchamp[4]) şi pe care o interpretează pentru poporul lor ca exerciţiu al unei judecăţi adresate împotriva lui. Tocmai această misiune face din ei nişte mediatori, nu cuceritori, ci *suferinzi*, al căror cuvânt de durere se înscrie pe traiectoria lamentaţiei, după cum se vede la Ieremia. Prin chiar acest lucru destinul lor îl anunţă pe cel al Slujitorului suferind, ale cărui cânturi patetice le-a adunat Deutero-Isaia. Ca în cazul acelui slujitor fără *nume*, suferinţa a luat locul acţiunii (Claus Westermann).

Dacă povestirile despre vocaţie, ce inaugurează cariera dureroasă de profet, merită să fie extrase din contextul lor, astfel încât să ofere cel dintâi tip de sine repondent, este, înainte de toate, pentru că răspunsul profetului este aici unul strict personal. Nu mai vedem în acest caz alternanţa dintre *eu* şi *noi*, ca în Psalmi. Aici, individul nu mai e doar membru al comunităţii poporului, deşi rămâne, într-un grad extrem, cum voi arăta ceva mai încolo; el este *excepţia*, în sensul dat de Karl Jaspers, smuls din condiţia sa, din peisajul său, dezrădăcinat. În plus, chipul subiectiv al răspunsului său face obiectul unei povestiri distincte, sub forma

---

[3] *Cf. supra*, p. 7.

[4] *Cf.* Paul Beauchamp, *L'Un et l'Autre Testaments. Essai de lecture*, vol. I, cap. 2: „Profeţii“, pp. 74–105 (n.ed.fr.).

unei confesiuni la persoana întâi; iar, când povestirea are loc la persoana a treia, gândurile, avânturile, emoţiile sunt raportate sub o formă modernă de „monolog citat“ sau „povestit“, ce apropie povestirea la persoana a treia de persoana întâi a autobiografiei[5].

Iată un ultim motiv de a trata în mod aparte aceste povestiri despre vocaţia profetică: aşternând în scris aceste povestiri aproape autobiografice, după unii profeţi, ei înşişi reputaţi pentru faptul de a-şi fi încredinţat cuvântul scrierii, scribii care au urmat au dat o supravieţuire *literară* acelor cuvinte eminamente circumstanţiale; lui *Sitz im Leben* i-a urmat un *Sitz im Wort*, cu preţul stilizării dramatice despre care vom vorbi, dar în beneficiul *tipului* la care se ridică aceste povestiri singulare[6]. Tocmai sub această ultimă condiţie de stilizare povestirile au putut da naştere la ceea ce,

---

[5] Robert Alter, în *The Art of Biblical Narrative*, a arătat locul important pe care îl ocupă, în arta biblică a naraţiunii, citatul (monolog „raportat“) şi povestirea gândurilor (monolog „povestit“). Şi noi întrebuinţăm într-un sens apropiat, ca E. Anscombe, formula biblică: „Şi a zis Domnul Dumnezeu în inima Sa: am socotit să nu mai...“ [*Facerea* 8, 21 – n.tr.], pentru a ilustra atribuirea puterii de a se desemna pe sine unei a treia persoane.

[6] Acesta este, fără îndoială, motivul pentru care, după exil, scribii au păstrat acele cuvinte, adesea atât de teribile, de osânditoare, în pofida paradoxului unei profeţii înţelese şi primite *post eventum*. Gerhard von Rad observă: „Oare nu ar trebui să ne amintim [...] că, atunci când o profeţie este transmisă, chiar acest fapt a însemnat că epoca în care profeţia a putut fi luată în sensul strict pe care îl avea în momentul rostirii ei dintâi era deja de domeniul trecutului“, *Teologia Vechiului Testament*, vol. II, trad. engl. p. 49. Von Rad nu greşeşte când subliniază amploarea problemei hermeneutice care se pune astfel. Dar nu e locul aici pentru o discuţie; subliniem doar faptul că scriitura transformă *excepţia* în *paradigmă*.

pentru o investigare a sinelui repondent, constituie paradigma absolut originală pe care o denumim *sine mandatat*.

Trebuie să spun acum în ce sens acest sine mandat, mandatat, ordonat, satisface ceea ce am riscat să numesc un raport de omologie paroxistică față de structura în general dialogică a raportului dintre cuvântul în acțiune al lui Dumnezeu și răspunsul recalcitrant al oamenilor. Voi alege ca referință, măcar de-am diversifica-o întru câtva, acea *Gattungsstruktur* pe care anumiți exegeți au desprins-o din comparația între câteva povestiri stilizate despre vocații[7].

Prima fază a acestei structuri este *confruntarea* cu Dumnezeu; ea capătă, în anumite povestiri, o amploare considerabilă. „Rug aprins" pentru Moise, teofanie în templu pentru Isaia, viziune a „carului lui Dumnezeu", apoi a cărții oferite pentru a fi devorată – în sensul literal al cuvântului – la Iezechiel. Această amploare dată scenei confruntării exprimă structura eminamente asimetrică a

[7] N. Habel, „The Form and Signifiance of the Call Narratives", *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 1965, pp. 297–329. Autorul examinează șase sau șapte povestiri stilizate: chemarea lui Ghedeon în *Judecători* 6, 11–17, cea a lui Moise în *Ieșirea* 3, 1–12, cea a lui Ieremia în *Ieremia* 1, 4–10, cea a lui Isaia în *Isaia* 6, 1–13, cea a lui Iezechiel în *Iezechiel* de la 1, 1 până la 3, 15, cea a celui de-al doilea Isaia în *Isaia* 40, 1-11. El identifică o *Gattungsstruktur* în șase episoade: confruntarea cu Dumnezeu, cuvântul de introducere, misiunea propriu-zisă, obiecția trimisului, reasigurarea cu jurământ, oferirea unui semn. Această prezentare mult prea rigidă este temperată de W. Zimmerli, în marele său Comentariu la *Cartea lui Ieremia*, în secțiunea „Zur *Form* und Traditionsgeschichte der prophetischen Berufungserzählungen", *Biblischer Kommentar zum Alten Testament*, XIII, 1, pp. 16–21. O tipologie cu patru variante este propusă de W. Vogels: „Povestirile despre vocațiile profeților", *Nouvelle Revue théologique*, nr. 95, 1973, pp. 3–24.

raportului dialogal dintre *eul* profetului şi *eul* dumnezeiesc care-l trimite. În plus, această disproporţie iniţială este subliniată de felul de întrerupere operată de chemare în cursul vieţii profetului; eul profetic este radical descentrat, printr-o dezrădăcinare iniţială din viaţa sa de mai înainte: Amos este luat din spatele turmei sale, precum fusese şi Moise, care „păştea oile lui Ietro“[8].

Urmează cuvântul de *introducere* ce se anunţă ca un cuvânt imemorial, anterior celui al profetului, şi capabil să se desemneze pe sine la persoana întâi drept însăşi sursa fundamentării şi autentificării eului profetic. Dumnezeu însuşi se anunţă înainte de a chema: Sunt „Domnul Dumnezeul părinţilor voştri, Dumnezeul lui Avraam, Dumnezeul lui Isaac şi Dumnezeul lui Iacov“ (*Ieşirea* 3, 6). În povestirea Ieşirii, autoprezentarea lui Dumnezeu este dezvoltată într-o secvenţă distinctă, numită cea a revelării Numelui: „Eu sunt cel ce sunt“[9], formulă ce nu trebuie separată de următoarea, în care „eu sunt“ devine un nume, Numele: „*Cel ce este* m-a trimis la voi!“[10] Exegeţii au studiat numeroase variante ale formulei de autoprezentare al cărei nucleu se enunţă astfel: „Eu sunt“, „Domnul fie cu tine“, formulă reluată cu tărie în fraza de reasigurare[11].

[8] *Ieşirea* 3, 1 (n.tr.).

[9] *Ieşirea* 3, 14 (n.tr.).

[10] *Ibidem.*

[11] E adevărat că sensul transcendenţei divine conduce la compensarea acestei autoprezentări a Domnului prin interpunerea unui mesager sau prin ştergerea subiectului acţiunii, ca în cazul lui Iezechiel, strivit de viziunea sa: „Atunci am auzit glasul Unuia care mi-a zis“ (2, 1); apoi: „am văzut o mână întinsă spre mine şi în ea o hârtie strânsă sul“ (2, 9). Totuşi, Iezechiel a putut spune, la începutul povestirii sale: „Acolo a fost peste mine mâna Domnului“ (1, 3).

A treia fază: cuvântul decisiv poate fi atunci rostit: „Iată, eu te *trimit*“[12], „Du-te... şi propovăduieşte...“[13]. Acest cuvânt instaurează chiar identitatea trimisului, adesea chemat pe numele său, dar întotdeauna desemnat în mod singular.

Dar această identitate este de la bun început percepută ca un eu scindat între măreţia misiunii şi micimea trimisului. Este cea de-a patra fază din *Gattungsstruktur*, numită cea a *obiecţiei*: „Cine sunt eu ca să mă duc...“[14], spune Moise, care răspunsese totuşi: „Iată-mă“, ca Avraam în *Facerea* 22, 1. Acelaşi Moise, după un nou protest: „grăiesc cu anevoie şi sunt gângav“[15], îşi va pierde cu desăvârşire graiul. Şi Isaia a răspuns: „Iată-mă, trimite-mă pe mine“[16]. Dar, sub insuportabila povară a unui mesaj de nefericire şi de condamnare, el se vaietă: „Până când, Doamne?“[17] Ieremia, răscolit pe vecie, exclamă: „Sunt încă tânăr.“[18] Iezechiel nu obiectează, cuvântul îl copleşeşte. Totuşi, citim către finalul episodului: „Şi Duhul m-a luat şi m-a dus. Şi am mers eu amărât şi cu sufletul întristat, dar mâna Domnului lucra puternic asupra mea“ (3, 14).

Structura dialogică – dialogică, deşi asimetrică – a trimiterii este pecetluită de cuvântul de *reasigurare*: „Voi fi cu tine“[19], „Mergi, sunt cu tine“, „Voi deschide gura

---

[12] *Judecători* 6, 14 (n.tr.).

[13] *Iona* 1, 2, cu varianta: „porneşte [...] şi vesteşte-le...“ – *Iona* 3, 2 (n.tr.).

[14] *Ieşirea* 3, 11 (n.tr.).

[15] *Ieşirea* 4, 10 (n.tr.).

[16] *Isaia* 6, 8 (n.tr.).

[17] *Isaia* 6, 11 (n.tr.)

[18] *Ieremia* 1, 6 (n.tr.).

[19] *Facerea* 26, 3, *Ieşirea* 3, 12, *Judecători* 6, 16, cu variantele: „Precum am fost cu Moise aşa voi fi şi cu tine“ – *Iosua* 1, 5 –, „Eu sunt cu tine“– *Ieremia* 15, 20 – sau, în Noul Testament: „Eu cu voi sunt în toate zilele, până la sfârşitul veacului. Amin.“ – *Matei* 28, 20 (n.tr.).

ta“[20]. Profetul este de acum înainte „stabilit“, „ordonat“, dar va trebui să asculte pentru a vorbi[21].

Aceasta este schema „eului profetic“, perfect singularizată de chemare, de răspuns, chiar de recalcitranţă[22]. Spre deosebire de simplul eu – mai exact acel *eu-noi* al plângerii sau al laudei din Psalmi –, acesta este constituit de cuplul chemare–trimitere.

Chemarea îl distinge de comunitatea poporului, făcând din el o excepţie, în sensul subliniat mai sus; trimiterea îl leagă din nou de popor: „porneşte... şi vesteşte-le...“. Chemarea izolează, trimiterea leagă din nou. Într-adevăr, singurătatea chemării n-ar putea oculta legătura comunitară a trimiterii. Deşi e chemat un singur om, este vizat un popor întreg. E drept, poporul n-a încetat să-şi apropie cuvântul.

Mai întâi, profetul este chemat într-un moment de restrişte: robia din Egipt, ameninţarea cu nimicirea, robia din Babilon. Profetul este figura *crizei*. Prin intermediul crizei, el aparţine poporului din care este smuls pentru a fi trimis înapoi către acesta. Apoi, cuvântul său, mai ales când vehiculează o profeţie a unei nenorociri, presupune

---

[20] *Iezechiel* 3, 27, cu variantele: „Ţie-ţi voi deschide gura“ – *Iezechiel* 29, 21 – sau: „Iată, am pus cuvintele mele în gura ta!“– *Ieremia* 1, 9 (n.tr.).

[21] Nu discut aici chestiunea foarte controversată a raportului dintre viziune şi ascultare, deosebit de acută în cazul lui Iezechiel. Sunt tentat să spun, ca Zimmerli, că viziunea are funcţia unei dezrădăcinări, a unei transportări către un altundeva absolut, ce întrerupe cursul obişnuit al vieţii celui trimis.

[22] W. Vogels, *op. cit.*, a articulat pe bună dreptate în mai multe tipuri diferite schema *Berufunsgattung* după Habel. El distinge astfel tipul ofiţer-soldat (Iona, Amos), tipul stăpân-slujitor-confident plenipotenţiar (Ieremia, Iezechiel 2), tipul rege-consilier cu trei subspecii (Miheia, Isaia, Iezechiel 1), tipul stăpân-ucenic (Samuel).

o învăţătură, o tora, care a fost încălcată; or, această tora, chiar dacă este parţial opera cercurilor profetice, este legământul unui popor eliberat, pe care profetul îl aminteşte vocaţiei sale colective. În sfârşit, forma mai mult sau mai puţin stereotipă sub care povestirile profetice au fost încredinţate scriiturii atestă voinţa profetului-scriitor de a se înscrie într-o tradiţie profetică, de la Moise până la ultimul profet care vorbeşte. Oricât de singulară ar fi chemarea, ea nu începe decât în măsura în care e o verigă dintr-un lanţ. Ţine astfel de esenţa cuvântului profetic alăturarea întru durere a unei *ipseităţi excepţionale* şi a unei *comunităţi tradiţionale*. Prin această conjuncţie, eul profetic este „stabilit“ şi „ordonat“.

Pentru a încheia analiza acestui prim tip, eu unul văd în figura acestui „sine mandatat“ o paradigmă pe care comunitatea creştină, pe urmele comunităţii iudaice, a putut s-o ia în considerare pentru a se interpreta pe ea însăşi. Demersul a putut fi făcut de trecerea, evocată mai sus, a cuvântului profetic de la *Sitz im Leben* la *Sitz im Wort*. Devenit scriitură, cuvântul viu *se deschidea* într-adevăr unei istorii a interpretării.

În această privinţă, înţelegerea evenimentului *cristic* în lumina cuvântului profetic aparţine acestei istorii a interpretării sinelui mandatat.

2. „Transformați în imaginea cristică“

Pe acest traseu al interpretării apar noi paradigme ale sinelui repondent, care pot exemplifica raportul dialogic ce structurează spaţiul sensului delimitat de canonul biblic.

Paradigma cea mai apropiată de sinele mandatat din Vechiul Testament este cea a conformităţii cu figura cristică, apărută, se pare, cel puţin pentru prima dată, după mărturia scrisă a Bisericii primitive, în Epistolele apostolului Pavel.

Este cunoscut textul, pe cât de dens, pe atât de luminos, din *Epistola a doua către Corinteni*: „Iar noi toţi, privind ca în oglindă, cu faţa descoperită [spre deosebire de Moise care îşi punea un văl peste chip], slava Domnului, ne prefacem în acelaşi chip din slavă în slavă, ca de la Duhul Domnului“ (*II Corinteni* 3, 18). Acest text îşi capătă întregul său relief când este situat din nou pe fondul interdicţiei mozaice a imaginilor, nu doar cele ale falşilor zei, sau idoli, ci ale lui Dumnezeu însuşi. Este oare cu putinţă o icoană care să nu fie idol?

Însă nu dinspre chipul lui Adam, făcut totuşi „după chipul lui Dumnezeu“, după povestirea Creaţiei din *Facerea* 1, 26, îşi caută apostolul Pavel un sprijin în tradiţia iudaică, ci dinspre tema „slavei“ – *slava Domnului Dumnezeu* –, în care se rezumă epifania majestăţii şi a sfinţeniei, strălucirea fulgurantă a Domnului: „S-a suit deci Moise [...] în

munte şi [...] slava Domnului s-a pogorât pe Muntele Sinai" (*Ieşirea* 24, 15–16; *cf. Deuteronomul* 5, 22). Dar, chiar din Vechiul Testament, metafora puterii se răstoarnă prin figura „Slujitorului suferind" după *Deutero-Isaia*: figură care „nu avea nici chip, nici frumuseţe" (*Isaia* 53, 2); totuşi, ea va face să strălucească gloria divină până la capătul pământului: „Tu eşti sluga Mea, Israel, întru care Eu Mă voi preaslăvi" (49, 3). În prelungirea acestei noi figurări a slavei Biserica primitivă a mărturisit viaţa şi moartea, moartea şi învierea lui Isus Cristos, ca manifestare a slavei lui Dumnezeu.

Or, tocmai pe această reinterpretare a slavei lui Dumnezeu *figurate* de persoana lui Cristos grefează apostolul Pavel această extraordinară temă a transformării omului creştin în chiar această imagine.

El făureşte astfel metafora centrală a sinelui creştin drept *cristomorf*, adică după asemănarea imaginii prin excelenţă. Un lanţ de slavă, dacă îndrăznim să spunem aşa – de slavă descendentă, trebuie spus –, se înşiruie astfel: slava lui Dumnezeu, slava lui Cristos, slava creştinului. La capătul lanţului, pe care meditaţia îl parcurge până la origine, sinele cristomorf este în acelaşi timp pe deplin dependent şi pe deplin consistent: imagine „din slavă în slavă", după apostol.

Am putea urmări destinul acestei metafore fondatoare în tradiţia cărţilor de spiritualitate, în care *imitatio Christi* joacă rolul celulei melodice. Am preferat să-mi asum riscul de a discerne o filiaţie mai disimulată a figurii cristomorfe, moştenitoare ea însăşi a sinelui profetic „mandatat", în două contexte culturale bine determinate şi de fiecare dată ceva mai îndepărtate de contextul pur iudaic. M-am gândit

că astfel aş putea testa capacitatea de reînnoire a acestei figuri de origine biblică, fidelă dublei sale origini vetero- şi neotestamentare.

3. Figura „învăţătorului lăuntric“

Am ales în acest stadiu al reflectării noastre figura „învăţătorului lăuntric“ după Sfântul Augustin pentru că ea formează un jalon semnificativ în gândirea occidentală pe calea interiorizării relaţiei de corespondenţă între polul dumnezeiesc al chemării şi polul omenesc al răspunsului. Deşi nu ne îndoim că platonismul şi neoplatonismul au jucat un rol important în acest proces de interiorizare, totuşi rămâne dominantă componenta biblică a acestui neoplatonism creştin, iar componenta greacă suportă o transformare decisivă, fiind astfel integrată în această nouă figură a sinelui „mandatat“.

Lucrarea *De Magistro*[23] a Sfântului Augustin constituie documentul de bază cu privire la această figură (*Biblioteca augustiniană*, nr. 6, 1 – seria VI): oricât de puternică ar fi atracţia exercitată de tema *iluminării* (prin care se caracterizează, pe bună dreptate, gândirea Sfântului Augustin), relaţia de predare, care face parte din raportul dintre învăţător şi învăţăcel, nu este transformată în aşa fel încât să devină de nerecunoscut, chiar insignifiantă, pătrunzând

---

[23] Ediţia în limba română: Sfântul Augustin, *Despre învăţător*, ediţie bilingvă, trad. de Eugen Munteanu, Institutul European, Iaşi, 1995, (n.tr.).

în acest nou spaţiu de gravitaţie. Dimpotrivă, ea este cea care asigură specificitatea creştină a temei iluminării, atât de apropiată, de altfel, de reminiscenţa platoniciană. Relaţia învăţător–învăţăcel rămâne, într-adevăr, firul conductor al acestui dialog emoţionant între Augustin şi Adeodat („fiul păcatului său“, după expresia mai mult umilă decât autopunitivă a retorului convertit de curând) din *Confesiuni*[24] (Cartea I, 9), dialog ce aminteşte într-un mod foarte oportun de cel al lui Socrate cu tânărul sclav din *Menon*. În relaţia interlocuţionară proprie relaţiei de predare–învăţare, aşa cum se practică mai ales în şcoli, unde limbajul este obiectul însuşi al discursului, se remarcă două trăsături. Pe de o parte, rolul învăţătorului şi cel al învăţăcelului nu sunt interşanjabile; unul îi este superior celuilalt; această primă trăsătură va fi sublimată, dar nu abolită, în figura învăţătorului lăuntric. Pe de altă parte, învăţătorul pare exterior învăţăcelului: unul predă, iar celuilalt i se predă; de fapt, această a doua trăsătură va fi eliminată în mod făţiş; procesul de interiorizare începe, într-adevăr, prin cunoaşterea profană; el este complet alături de adevărurile inteligibile; la acest nivel, nimeni nu învaţă din afară; mai mult, nu învăţăm niciodată nimic (*nusquam igitur discere*) (Cartea XII, 40); omul lăuntric descoperă în el însuşi adevărul, pur şi simplu ajutat de învăţător; cât despre *semnele* limbajului transmis de la un om la altul în relaţia de învăţare, ele ajută doar să „avertizeze“ atunci când sunt „consultate“; dar

---

[24] Ediţia în limba română: Sfântul Augustin, *Confesiuni*, trad. de I. Şerban, Humanitas, Bucureşti, 1998, precum şi: Sfântul Augustin, *Confesiuni*, ediţie bilingvă, trad. de Eugen Munteanu, Nemira, Bucureşti, 2003, (n.tr.).

adevărul lucrurilor este „mai presus de toate“ şi astfel „tronează înăuntrul minţii noastre“[25].

Iată-ne plonjaţi, după toate aparenţele, în platonism şi ajunşi din nou în posteritatea reminiscenţei platoniciene. Înrudirea cu Cartea a X-a a *Confesiunilor*, consacrată *memoriei*, ne întăreşte această impresie[26]: oare memoria nu apare mai degrabă ca o culegere de adevăruri eterne decât ca urma lăsată de evenimente în trecutul nostru personal? Desigur. Dar, odată cu Sfântul Augustin, teoria reminiscenţei se separă de cea a preexistenţei sufletului şi, în această măsură, dobândeşte o inflexiune şi mai hotărâtoare. Această inflexiune vine din identificarea oricărui adevăr lăuntric şi superior cu Cristos, singurul care poate fi nu numai învăţător, dar despre care Sfântul Pavel spune, în *Epistola către Efeseni* (3, 16–17), că locuieşte „în omul dinăuntru“ (Cartea a XI-a, 38)[27].

---

[25] Frumosul text care urmează exprimă foarte bine legătura dintre aceşti trei termeni: „a consulta“, „a avertiza“, „a trona peste“. „În legătură cu toate lucrurile care se supun înţelegerii noastre consultăm (*consulimus*) nu pe un om care, vorbind, face ca glasul să-i răsune în afară, ci acel adevăr care tronează (*presidentem*) înăuntrul minţii noastre şi pe care probabil suntem avertizaţi (*admoniti*) prin cuvinte să-l consultăm“ (XI, 38 – în ediţia în limba română, p. 139 – n.tr.).

[26] Şi în *De Magistro*, în XII, 39, este tratată memoria, dar tot ca facultate a trecutului; totuşi, nu sesizăm lucrurile trecute, ci *imaginile* lor pe care le purtăm „în adâncurile memoriei noastre“, ca document al senzaţiilor anterioare; „doar contemplând aceste mărturii în interiorul spiritului nostru putem spune cu conştiinţa împăcată“ (*bona conscientia*) că nu minţim atunci când nu vorbim (XII, 39 – în ediţia în limba română, p. 143 – n.tr.).

[27] Este amintit un alt text din Scripturi – *Matei* 23, 8–10: „Voi însă să nu vă numiţi rabi, că unul este Învăţătorul vostru: Hristos, iar voi toţi sunteţi fraţi. Şi tată al vostru să nu numiţi pe pământ, că tatăl vostru unul este, cel din ceruri.“ Augustin îl rezumă astfel: „unicul Învăţător

Nu poate fi negat faptul că figura cristică a fost ea însăşi asemănată cu Înţelepciunea veşnică, după o tradiţie care, oricât de elenistică am considera-o, este pur şi simplu încorporată în Scriptură şi, mai mult decât atât, în Scriptura ebraică[28]. Astfel, el este învăţătorul lăuntric pe care îl „consultăm" când descoperim în noi înşine adevărul în ordinea inteligibilă. Din acel moment, „a consulta adevărul lăuntric" nu înseamnă „a fi învăţat" prin cuvinte, nu înseamnă „a învăţa" din afară, ci a cunoaşte prin contemplare, „prin mijlocirea acelei lumini interioare a adevărului, de care se bucură şi prin care se luminează însuşi acela pe care îl numim omul lăuntric" (XII, 40)[29]. Tema iluminării pare să o fi absorbit pe cea a învăţăturii, până aproape de abolire, chiar în măsura în care contemplarea s-a eliberat de medierea limbajului şi a cuvintelor. Dar, dacă această absorbţie, această eliberare ar fi la fel de complete ca în platonism, desemnarea adevărului inteligibil şi a înţelepciunii drept învăţător lăuntric n-ar fi devenit oare superfluă, în vreme ce expresia „discipol al adevărului" (XIII, 41) şi, mai mult decât atât, caracterizarea ştiinţelor predate ca „discipline" – termen derivat din cel de „discipol" – nu s-ar fi golit oare de orice semnificaţie distinctivă? De fapt, contemplarea rămâne o învăţătură deoarece descoperirea adevărului nu este lectura în sine a Ideilor înnăscute, deci dintotdeauna aici, ci o descoperire lăuntrică. Această descoperire merită încă numele de „învăţătură lăuntrică" (XIV, 45). În acest sens, figura învăţătorului lăuntric nu este abolită, ci exaltată faţă

al tuturor se află în ceruri" (XIV, 46 – în ediţia în limba română, p. 155 – n.tr.).

[28] *Pildele lui Solomon* 8, 22–31.

[29] În ediţia în limba română, p. 143 (n.tr.).

de condiţia unui suflet ce rămâne itinerant, deoarece este creat, până la contemplarea celor inteligibile[30]. Ca atare, metafora luminii n-ar putea să se substituie *figurii* învăţătorului, din simplul motiv că lumina şi cuvântul sunt unul şi acelaşi lucru.

---

[30] Comentatorii au subliniat distanţa care îl separă aici pe Augustin de neoplatonicieni, pentru care sufletul, fiind de natură divină, n-ar putea să înveţe în nici un fel, nici măcar în sensul sublim admis de Augustin. Despre toate acestea, *cf.* Étienne Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Vrin, Paris, 1949, pp. 88–103 („Le maître intérieur“). După celebrul interpret, ruptura cu neoplatonismul începe cu distincţia între reminiscenţă şi preexistenţă, în virtutea tezei asupra creării sufletului; memoria, din acel moment, este memorie a prezentului, şi nu a trecutului sufletului; apoi, iluminarea unei creaturi distincte de Dumnezeu nu exclude nici descoperirea, nici progresul; teoria iluminării nu este un ineism. Tocmai această distanţare, după părerea mea, lasă loc figurii învăţătorului. Chiar lăuntric, chiar mai înăuntrul meu decât eu însumi, învăţătorul rămâne partea cealaltă a sufletului.

4. Mărturia conștiinței

Aş vrea să închei această trecere în revistă a figurilor sinelui, în calitatea sa de repondent la structura simbolică a *Marelui Cod*, cu tema conştiinţei, în sensul cuvântului german *Gewissen* şi al cuvântului englezesc *Conscience*. Cu siguranţă este dimensiunea cea mai interiorizată a sinelui repondent, interiorizată până la a se constitui într-o *instanţă autonomă* în cultura morală apărută din *Aufklärung*, mai ales în *Critica raţiunii practice* la Kant, prelungită de *Fenomenologia spiritului* la Hegel. Departe de a intra în polemică cu această autonomie cucerită de conştiinţă, aş vrea să arăt că ea deschide noi posibilităţi de interpretare pentru structura dialogică a existenţei creştine, fără a întrerupe pentru atâta lucru firul ce leagă această figură a sinelui repondent de cea dintâi pe care am luat-o în considerare, cea a sinelui „mandatat" din povestirile despre vocaţia profetică.

Aceste noi posibilităţi de interpretare au fost păstrate de analiza fenomenologică pe care am făcut-o fenomenului de *Gewissen* la finalul celei de-a opta conferinţe a noastre. Două trăsături fuseseră subliniate atunci: mai întâi structura de chemare, ce face din conştiinţă o voce pe care grija şi-o adresează sieşi; apoi prioritatea fenomenului mărturiei faţă de cel al acuzării: prin conştiinţă, sinele îşi atestă putinţa-de-a-fi cel mai propriu înainte de şi pentru a măsura inadecvarea faptei sale la fiinţa sa cea mai profundă.

Subliniasem atunci caracterul neutru al fenomenului conştiinţei din perspectiva interpretării sale religioase: sinele este cel care se *cheamă* pe sine şi-şi *atestă* putinţa-de-a-fi cel mai propriu. Şi e bine că e aşa. Dacă este posibilă o interpretare teologică a conştiinţei, aceasta presupune exact această intimitate cu sine a conştiinţei. Tocmai pe dialogul cu sine însuşi se grefează răspunsul sinelui profetic şi cristomorf. În această grefare, cele două organe vii sunt schimbate unul în celălalt: pe de o parte, chemarea sinelui de către sine este intensificată şi transformată de *figura* care-i serveşte drept model şi arhetip; pe de altă parte, figura transcendentă este interiorizată de mişcarea de *apropriere* care o schimbă în voce interioară.

Sfântul Pavel este primul care a perceput această conexiune între un fenomen fără specific religios (în orice caz, fără specific creştin) pe care îl numea *suneidesis* – cunoaştere împărtăşită cu sine însuşi – şi kerigma lui Cristos pe care o interpretează în termenii „justificării prin credinţă". Este esenţial ca această „justificare" care nu vine de la noi să poată fi primită în intimitatea unei conştiinţe care oferă deja prin ea însăşi structura duală a unei voci ce cheamă şi a unui sine ce răspunde şi care, în plus, este deja constituită în instanţă a mărturiei şi a judecăţii. Conştiinţa este astfel presupoziţia antropologică fără de care „justificarea prin credinţă" ar rămâne ea însăşi un eveniment cu un caracter radical extrinsec.

Conştiinţa devine astfel, într-o perspectivă ce rămâne profund paveliană, organul de receptare al kerigmei[31].

[31] Rudolf Bultmann, în a sa *Teologie a Noului Testament*, nu ezită să o situeze în constelaţia „conceptelor antropologice" care delimitează

Pe scurt, pentru Pavel însuşi, predicatorul mântuirii doar prin credinţă, fără făptuiri, conştiinţa este o structură inalienabilă a existenţei: ţine de om – păgân sau nu, grec sau evreu – să aibă o conştiinţă, adică o cunoaştere a sinelui ce comportă această trăsătură relaţională minimă, de a se raporta la o anumită instanţă calificată prin diferenţa dintre bine şi rău.

---

structurile formale ale existenţei omeneşti şi care, în acest sens, descriu un „om anterior credinţei“: trad. engl., „Man Prior to Faith“, 1, 190–269 (despre *suneidesis*, *op. cit.*, pp. 206–220). Acesta este statutul conceptelor precum trupul (*soma*), sufletul (*psyche*), spiritul (*nous*), inima (*kardia*), carnea (*sarx*), lumea (*kosmos*) şi chiar legea (*nomos*) (cu acesta din urmă, frontiera dintre antropologie şi soteriologie este atinsă, dar nu depăşită). Să subliniem că toate aceste concepte nu desemnează părţi sau facultăţi, ci totalitatea omului sub un anumit aspect. Conştiinţa, *Gewissen*, este cunoaşterea împărtăşită cu sinele care, spre deosebire de *nous*, nu se îndreaptă spre un anumit gând, ci reflectează, examinează şi judecă; conştiinţa caracterizează deci relaţia omului cu el însuşi, dar mereu în raport cu o anumită exigenţă marcată de distincţia dintre bine şi rău. Această exigenţă poate fi foarte concretă, mai generală sau de-a dreptul universală. Astfel, primul exemplu, conştiinţa bună şi rea exprimă convingerea de a acţiona în conformitate sau în dezacord cu ceea ce considerăm că trebuie făcut într-o anumită împrejurare (de pildă, pentru creştinul invitat de un păgân, să mănânce sau nu carne sacrificată idolilor (*Prima epistolă către Corinteni* 8, 7, 12; 10, 25–30)). Al doilea exemplu: cetăţeanul se va supune autorităţii „nu numai pentru mânie [de teama pedepsei – n.tr.], ci şi pentru conştiinţă“ (*Epistola către Romani* 13, 5). Al treilea exemplu: conştiinţa desemnează în profunzime *mărturisirea* legii înscrise în inimă, cum se vede la păgânii care nu cunosc legea lui Moise: „Căci, când păgânii care nu au lege, din fire fac ale legii, aceştia, neavând lege, îşi sunt loruşi lege, ceea ce arată fapta legii scrisă în inimile lor, prin mărturia conştiinţei lor şi prin judecăţile lor, care îi învinovăţesc sau îi şi apără“ (*Romani* 2, 14–15). Pavel însuşi revendică o astfel de mărturie, care nu are nimic specific creştin, când protestează în numele sincerităţii propriilor sale cuvinte sau a propriului său stil de viaţă (*I Corinteni* 4, 4; *Romani* 9, 1; *II Corinteni* 1, 12).

O teologie a conştiinţei necesită totuşi o reinterpretare simultană atât a fenomenului conştiinţei, cât şi a kerigmei creştine. Am schiţat-o pe cea dintâi în cadrul celei de-a opta conferinţe[32] a noastre printr-o apropriere critică a analizei heideggeriene a conştiinţei: autonomia conştiinţei kantiene este aici temperată de mărturisirea lipsei de control asupra sinelui ce caracterizează o instanţă totuşi radical *proprie*, de fiecare dată a mea, după expresia puternică a lui Heidegger. Am schiţat reinterpretarea kerigmei de-a lungul penultimei noastre conferinţe[33]: transcendenţa kerigmei a apărut aici simetric temperată de procesul necontenit de interpretare a spaţiului simbolic deschis şi delimitat de canonul biblic; în acest spaţiu simbolic se înscrie „Marele Cod" – pentru a relua, după Northrop Frye[34], cuvântul magnific al lui W. Blake – care *ne* interpretează în măsura în care noi *îl* interpretăm.

De fapt, această teologie a conştiinţei rămâne de făcut aproape în întregime. Într-adevăr, puţini teologi contemporani s-au străduit să reinterpreteze fenomenul conştiinţei, în pofida locului ocupat de acesta la Luther. Cu atât mai preţioase sunt „reflecţiile teologice asupra conştiinţei" ale teologului luteran Gerhard Ebeling[35]. Autorul îşi formulează reflecţiile în cadrul unei gândiri teologice dominate de noţiunea de eveniment de vorbire (*Wort-Ereignis*, *Word-Event*): evenimentul mântuirii este prin excelenţă un

---

[32] Vezi *infra*, pp. 100–101 (n.ed.fr.).

[33] Vezi *supra*, pp. 52–56 (n.ed.fr.).

[34] Northrop Frye, *op. cit.*

[35] Gerhard Ebeling, „Teologische Erwägungen über das Gewissen", în *Wort und Glaube*, Mohr, Tübingen, 1960, 1962, pp. 429–436; trad. engl: „Theological Reflections on Conscience", în *Word and Faith*, SCM Press, Londra, pp. 407–423.

eveniment de vorbire. În această privinţă, conştiinţa pare să constituie o temă teologică demnă de interes, în măsura în care este ea însăşi un eveniment de vorbire în virtutea structurii sale de chemare. Conştiinţa oferă astfel o ocazie privilegiată de a sesiza conexiunea dintre teologie şi limbaj[36]. Totuşi, autorul pune accentul mai degrabă pe caracterul *necondiţional* al judecăţii de conştiinţă decât pe autonomia sau solitudinea sa. Or, credinţa este ea însăşi o decizie ultimă şi necondiţională. Ca atare, în calitate de *ultimate concern* întâlneşte ea conştiinţa. Dar acest caracter necondiţional comun credinţei şi conştiinţei nu izolează individul în forul său interior. Sugestia remarcabilă a lui Ebeling priveşte ceea ce el numeşte structura triadică a conştiinţei. În conştiinţă, grija pentru sine, atenţia faţă de lume, ascultarea lui Dumnezeu se întrepătrund: „Only where God is encountered as a question of conscience are man and the world perceived to be a question of conscience“[37]. În plus, fiecare dintre polii acestei realizări triadice este deschis spre viitor: Dumnezeu nu este la dispoziţia omului, în măsura în care este Dumnezeul care „vine“ în făgăduinţă; cât despre lume, conştiinţa o atinge ca o creaţie ce suspină după eliberare (*Romani* 8, 19); în sfârşit, omul nu-şi este dat sieşi, ci întrebat şi astfel „deschis“ prin provocarea de a răspunde. Prin toate aceste trăsături, G. Ebeling răspunde, din fericire, tentativei lui Heidegger de a nu îngrădi fenomenul conştiinţei în planul moralităţii. Conştiinţa este în mod fundamental principiu de individuare mai degrabă decât instanţă de judecată şi de acuzare. Totuşi, G. Ebeling

---

[36] *The Conscience could now be the point where the nature of man's linguistically comes to light* (trad. engl., p. 409).

[37] *Ibidem*, p. 412.

nu merge atât de departe ca Heidegger în interpretarea pe care o dă noţiunii de *Schuld* dincolo de bine şi de rău, dacă putem spune aşa. El propune mai curând situarea acestui fenomen în punctul de articulare a dogmaticii (adică esenţialmente soteriologia, pentru el) cu etica. El crede că astfel poate satisface intenţia semantică conţinută în termenul neotestamentar de *suneidesis*, potrivit căreia relaţia sinelui cu sinele care determină fiinţa omenească este cea a unei *joint cognizance*[38]. Astfel, G. Ebeling crede că poate reconcilia analiza paveliană şi analiza heideggeriană, în măsura în care, atât pentru una, cât şi pentru cealaltă, chemarea conştiinţei este o chemare de la sine la sine, în care identitatea proprie ipseităţii purcede de la un clivaj, mai curând de la o *Distanz* decât de la o *Instanz*, mai radicală decât orice conştiinţa „rea". Conştiinţa revelează caracterul problematic al identităţii personale în chiar momentul în care aceasta este rechemată la condiţia sa de *ultimate concern*. Conştiinţa „rea" este, înaintea oricărei caracterizări morale, sentimentul dureros al nonidentităţii din care emerge ipseitatea; conştiinţa „bună" este bucuria de a ajunge la exprimarea sinelui în afara acestor *pangs of conscience*.

În ce mă priveşte, voi avea mai multă grijă să marchez caracterul dialectic al lui *coram seipso* şi *coram Deo*, între care G. Ebeling vede, pare-se, o mai mare continuitate. Are dreptate când spune că, în *bona conscientia*, omul creştin se bucură că Evanghelia este efectiv comunicată ca *word event* – că prin ea omul e atât păzit de deznădejde, cât şi avertizat asupra trufiei –, că în această reconciliere constă

---

[38] *Ibidem*, p. 417.

adevăratul sine (*true self*). De asemenea, afirmă pe bună dreptate că în această comunicare se realizează adevărata opoziţie dintre Evanghelie şi Lege, opoziţie îndrăgită de Pavel şi de Luther. Totuşi, altundeva aş pune eu accentul principal. Dacă mântuirea este *word event*, comunicarea acestui eveniment de vorbire nu se poate lipsi de o interpretare a întregii reţele simbolice constituite de datul biblic. Interpretare în care sinele este în acelaşi timp interpretant şi interpretat.

Or, pentru noi, care venim după *Aufklärung*, s-a acutizat tensiunea din sânul structurii dialogice între polul conştiinţei „autonome“ şi *supunerea* credinţei. Acest caracter tensiv din cadrul sinelui repondent explică următorul paradox: tocmai în măsura în care sinele este capabil să judece de unul singur, „după conştiinţa lui“, poate el răspunde în mod responsabil Cuvântului care îi vine prin Scriptură. Credinţa creştină nu constă în a spune pur şi simplu că Dumnezeu vorbeşte prin conştiinţă. Această imediateţe profesată de Rousseau în *Profesiunea de credinţă a vicarului savoiard* – „Conştiinţă Conştiinţă! Voce divină...“ – ignoră medierea interpretării între autonomia conştiinţei şi supunerea credinţei. Avem deja o interpretare la Sfântul Pavel, când oferă drept cheie a mesajului său „justificarea prin credinţă“. El nu pretinde nicidecum să identifice între ele conştiinţa comună tuturor oamenilor şi justificarea prin credinţă ce trece prin mărturisirea lui Isus Cristos. Trebuie deci să reflectăm tocmai asupra acestei articulări, între o conştiinţă, a cărei autonomie am descoperit-o după spiritul Iluminismului, şi o mărturisire a credinţei, a cărei structură mediată şi simbolică am descoperit-o după spiritul hermeneuticii. Această articulare între

autonomia conştiinţei şi simbolistica unei credinţe constituie, după părerea mea, condiţia modernă a „sinelui mandatat“. Creştinul este cel care discerne „conformitatea cu imaginea lui Cristos“ în chemarea conştiinţei. Acest discernământ este o interpretare. Iar această interpretare este ieşirea dintr-o luptă pentru veracitatea şi onestitatea intelectuală.

„Sinteza“ nu e dată de-a gata şi nu se face niciodată între verdictul conştiinţei şi cristomorfismul credinţei. Sinteza rămâne un risc, un „risc frumos“ (Platon). În măsura în care lectura creştină a fenomenului conştiinţei a devenit, dintr-un pariu, un destin, creştinul poate atunci să spună, odată cu apostolul Pavel, că-şi pune în joc propria viaţă, având o conştiinţă „bună“ prin asumarea acestui risc[39]. Astfel se plasează, dincolo de un lung periplu, în descendenţa „eului mandatat“ al profetului şi poate exclama, până în chinurile care-l apropie atât de mult de figura lui Hamlet: „O my prophetic soul!“

În cele ce urmează[40], nu-mi propun nicidecum să repet analizele cunoscute ale autonomiei judecăţii morale la Kant şi nici să zăbovesc asupra dialecticii lui *Gewissen* în *Fenomenologia spiritului* la Hegel. Aş vrea să revin asupra a ceea ce, până în interioritatea însăşi a unei judecăţi ce se vrea sustrasă de la orice autoritate exterioară şi superioară,

[39] *Epistola a doua către Corinteni* 1, 12: „Căci lauda noastră aceasta este: mărturia conştiinţei noastre că am umblat în lume, şi mai ales la voi, în sfinţenie şi în curăţie dumnezeiască, nu în înţelepciune trupească, ci în harul lui Dumnezeu.“

[40] Această parte a fost adăugată într-o ultimă versiune a textului (n.ed.fr.).

constituie nucleul ireductibil dialogal exprimat de *sun-* – din cuvântul grecesc *suneidesis* – şi de *cum-* – din cuvântul latinesc *conscientia* (prefixul a dispărut din cuvântul german *Gewissen*, dacă nu cumva se va fi refugiat în *Ge-*, dar a fost păstrat în limbile care au rămas legate, prin derivare directă, de expresia latinească). Omul *judecător* al omului – iată enigma care trebuie descifrată. Enigmă în sensul că omul judecător nu e totuna cu omul judecat, deşi ipseitatea e structural constituită de identitatea mai puternică provenită din această dualitate internă, sursă a duplicităţii pe care Hegel o va desluşi în ea înainte ca Nietzsche să extragă din ea piesele ce domină acest proces[41]. Identitate a dublului, dualitate a simplului, iată ce ne poate intriga.

Pentru a oferi măsura deplină a acestui fenomen al conştiinţei, mi se pare că trebuie să ne sustragem de la interpretarea ei pur morală, deşi aceasta nu poate fi pur şi simplu respinsă şi trebuie inclusă mai degrabă într-un loc ce rămâne să fie determinat într-un concept mai larg de conştiinţă. Acest concept mai larg ne este sugerat de însăşi ideea de *mărturie*, ale cărei implicaţii sunt mai bogate decât cele pe care le putem deriva din imaginea de origine legală a *tribunalului* ce condamnă sau achită. Nu neg forţa imaginii tribunalului, care se impune atunci când constrângerea legii morale devine criteriul obligaţiei; aceasta nu este decât faţa subiectivă a legii care, într-adevăr, obligă voinţa. Structura dialogică se reduce atunci la raportul intim dintre voinţă, sintetic legată de legea morală, şi vrerea arbitrară, împărţită între atracţia legii şi cea a dorinţei. Nu neg că, în paginile admirabile pe care *Critica raţiunii practice* le

[41] Despre care am dat un exemplu în conferinţa a VII-a.

consacră *respectului*, Kant ne-a lăsat descrierea unui *sentiment* de o mare subtilitate, în pofida îngustimii câmpului său de apariţie. Într-adevăr, graţie acestui sentiment, structura ierarhică specifică raportului dintre *Wille* şi *Willkür* se desfăşoară în regiunea „mobilurilor“, adică a principiilor subiective de determinare (*Bestimmungsgrund*), susceptibile să emoţioneze voinţa şi să o deschidă influenţei legii. Această structură ierarhică se exprimă în faptul că, pe de o parte, pretenţiile evaluării morale a sinelui sunt „coborâte“ (*Herabsetzung*) până la umilire de această iubire de sine, „care, dacă se dă drept legislator şi drept principiu practic necondiţionat, se poate numi prezumţie“ (*Eigentükel*); în vreme ce, pe de altă parte, ne simţim „înălţaţi“ de conştiinţa de apartenenţă la ordinea legii morale ce ne face superiori tuturor fenomenelor naturale. Această dialectică a coborârii şi a înălţării este tocmai marca, în sentiment, a acestei dialogici minimale între voinţa morală şi voinţa arbitrară.

Totuşi, conştiinţa ca mărturie pare să aibă o amploare pe care imaginea tribunalului o sărăceşte peste măsură. Tocmai această amploare a încercat Heidegger s-o recupereze pentru conştiinţă cu preţul a ceea ce eu aş numi o „de-moralizare“ – împinsă prea departe, cum voi spune în concluzie. Dar poate că trebuia smulsă conştiinţa din îngustimea moralismului, fie şi numai pentru a o sustrage de la violenta critică nietzscheeană care nu cunoaşte, într-adevăr, după cum bine ne aducem aminte, decât conştiinţa „rea“ (*schlechtes Gewissen*), deşi a păstrat drepturile conştiinţei în virtutea căreia un om are această putere de a promite că va chema „memoria voinţei“. Tocmai sensul acestei conştiinţe, care nu e nici „bună“, nici „rea“, trebuie

identificat. Noţiunea de *mărturie a conştiinţei* ne poate călăuzi în această recucerire.

Ce atestă conştiinţa? În esenţă, „putinţa-de-a-fi-sine“ – care sigilează condiţia omului ca fiinţă cu griji. Desigur, Heidegger nu spune om, ci *Dasein*, faptul-de-a-fi-aici. Îmi dau seama de nedreptatea pe care aş face-o gândirii lui Heidegger din *Fiinţă şi Timp* dacă aş proiecta-o în planul acelei antropologii filozofice pe care el o consideră derivată din *cogito*-ul cartezian, cum am spus în conferinţa despre *Cogito*-ul fragmentat[42]. Totuşi, analizele celei de-a opta conferinţe a noastre au arătat că antropologia filozofică putea fi gândită şi altfel decât în descendenţă carteziană, tocmai în lumina tipului de fenomenologie hermeneutică dezvoltată în *Fiinţă şi Timp*. Or, tocmai în prelungirea hermeneuticii lui „eu sunt“, schiţată în această a opta conferinţă, se dezvoltă următoarea analiză a conştiinţei.

În ce sens conştiinţa îi atestă sinelui putinţa-de-a-fi? Mai întâi, în sensul că sinele scapă de căderea în anonimat. Graţie conştiinţei, este recunoscut un contrariu la sinele care nu este altul, celălalt, ci impersonalul *se*. Prin urmare, dacă vorbim de izolarea, chiar de singurătatea conştiinţei, nu e pentru a rupe raportul *cu* celălalt, ci, dimpotrivă, pentru a-i oferi celuilalt întâlnirea faţă în faţă pe care este îndreptăţit s-o aştepte, *sinele însuşi*. Dar cum se recuperează sinele (*zurückholen*) în afara impersonalului *se*? În acest caz, se propune o a doua trăsătură, ce începe să specifice fenomenul conştiinţei, şi anume caracterul de chemare (*Ruf*), de interpelare (*Anruf*), prin care sinele este *readus* la posibilităţile sale cele mai proprii. Această noţiune de chemare,

[42] Conferinţa a VI-a.

intim legată de cea de grijă, dă o nouă profunzime colocviului intim între sine şi sine, pe care Kant îl moralizase, reducându-l la confruntarea dintre voinţa conformă legii şi vrerea arbitrară. Acest colocviu intim, în afară de caracterul său dialogal, prezintă în plus acea asimetrie verticală între instanţa care cheamă şi sinele chemat, pe care experienţa comună l-a identificat cu o voce. Vocea conştiinţei. Această desemnare nu e falsă, în măsura în care chemarea intră în categoria cuvântului, a discursului (*Rede*). Dar, dacă înţelegem prin discurs comunicarea unei informaţii şi dacă ne păstrăm în minte caracterul flecar (*Gerede*) al impersonalului *se*, conştiinţa se manifestă în această privinţă ca o chemare *silenţioasă*, o chemare la *tăcere*. Conştiinţa nu spune nimic nici despre *conţinutul* acţiunilor cotidiene, în măsura în care ea cheamă tocmai *putinţa-de-a-fi* luată ca atare. În acest sens, Heidegger prelungeşte formalismul kantian ce lasă vidă forma universalităţii: dacă putem spune aşa, conştiinţa constă într-un formalism al putinţei-de-a-fi. Fără îndoială, e bine să fie aşa: ţine doar de experienţa în comun a oamenilor de a da conţinuturi empirice potrivite acestei putinţe-de-a-fi. Or, această umplere nu mai ţine de filozofia fundamentală căreia încă îi aparţine cercetarea de faţă. Trăsătura următoare este cea mai decisivă: dacă ne întrebăm *cine* cheamă, trebuie să spunem că „în conştiinţă, *Dasein*-ul se cheamă pe sine însuşi“[43]; altfel spus, chemarea conştiinţei

---

[43] *L'Être et le Temps*, 274. [Ediţia în limba română: *Fiinţă şi Timp*, Humanitas, Bucureşti, 2003 (2006), trad. de Gabriel Liiceanu şi Cătălin Cioabă, 275, p. 365 (cap. „Conştiinţa în calitatea ei de chemare a grijii“); am întrebuinţat această ediţie ca referinţă pentru traducerea coerentă a terminologiei heideggeriene la care a făcut referire autorul (n.tr.).]

nu e altceva decât chemarea grijii. Nu trebuie să ne grăbim să acuzăm subiectivismul, relativismul, ateismul. Ceea ce propune Heidegger este o analiză existenţială ce lasă deschise interpretările existenţiale, cele ale credinţei, precum şi cele ale ateismului. În acest sens, Heidegger nu vorbeşte altfel decât Sfântul Pavel, care, ne amintim, îşi începe lectura teologică printr-o „justificare prin credinţă“, şi nu cu ideea de „conştiinţă“, care pentru el este o categorie universală a existenţei umane. Refuzând să situeze instanţa care cheamă în afara sinelui, Heidegger oferă mijlocul de a pune în lumină chiar enigma conştiinţei, şi anume: chemarea vine *de la mine* (*aus mir*), dar *de deasupra mea* (*über mich*). Toată dificultatea ţine de acest „de deasupra mea“ inseparabil de „pornind de la mine“. Trecând prin acest defileu îngust al enigmei, meditaţia filozofică dă peste un alt traseu major al conştiinţei, şi anume că, fără a fi o putere străină, sinele care cheamă nu dispune de sine însuşi în calitate de stăpân absolut; o experienţă de nestăpânire este strâns legată de cea a instanţei dominatoare pe care lui Socrate îi plăcea s-o dramatizeze printr-un „demon“ care-l avertiza într-un fel sau altul de la o persoană la alta.

Tocmai graţie acestei caracteristici analiza atestării poate ajunge, dar cu preţul unei profunde transformări, la cea a sentimentului culpabilităţii – *Schuld* –, asociat, în experienţa obişnuită, cu conştiinţa. Dar nu ajungem la aceasta decât trecând printr-o temă importantă a gândirii lui Heidegger, despre care nu pot oferi aici decât o idee grosolană, şi anume că *Dasein*-ul este „aruncat“ în lume şi, de aceea, este afectat de un sentiment de stranietate (*Unheimlichkeit*); mai mult decât atât, el suportă fascinaţia lucrurilor care, în viaţa cotidiană, fac obiectul preocupării sale şi tinde

să se reprezinte pe sine însuşi ca pe unul dintre acele obiecte date de-a gata şi uşor de mânuit. Heidegger numeşte *Verfallen*, cădere, o astfel de fascinaţie, care aminteşte în mod sigur de ideea biblică a căderii, dar care se distinge radical de ea prin faptul că această condiţie nu poate fi nicidecum considerată fructul unei acţiuni, cu atât mai puţin al unei transgresiuni care ar fi pus capăt unei stări anterioare de inocenţă; *Verfallen* nu este un eveniment care s-ar fi putut întâmpla sub acţiunea omului, riscând să fie pus din nou în puterea omului. El face parte din condiţia de nedepăşit a *Dasein*-ului, ca şi starea-de-aruncare[44].

Aceasta este originea stranietăţii din străfundul căreia sinele cheamă–recheamă în memorie, reaminteşte de fuga în impersonalul *se*. Chemarea participă într-atât la acest fond de stranietate, încât suntem tentaţi să spunem: „ceva cheamă“[45], pentru a contracara tendinţa, provenită din filozofia *cogito*-ului, de a considera voinţa stăpână pe sine până în profunzimile sale: conştiinţa se manifestă drept chemare a grijii: „Cel ce cheamă este *Dasein*-ul, angoasându-se în starea-de-aruncare (faptul-de-a-sălăşlui-deja-în...) pentru putinţa sa de a fi.“[46]

Heidegger se situează astfel dincolo de opoziţia dintre autonomie şi heteronomie. Heteronomie nu este, deoarece cel care cheamă nu este o putere străină, ci existentul însuşi,

[44] La urma urmelor, şi pentru Sfântul Pavel ceea ce el numeşte păcat face parte din condiţia universală a omului, precum şi legea înscrisă în toate inimile; doar în reluarea teologică figura celui de-al doilea Adam o suscită retroactiv pe cea a unui prim Adam „responsabil“ de condiţia decăzută.

[45] În ediţia în limba română, p. 365 (n.tr.).

[46] În ediţia în limba română, 277, p. 368 (n.tr.).

capabil de proiecte pornind de la posibilităţi radicale pe care nu le-a ales; dar nici autonomie nu este, deoarece cel care cheamă nu este stăpân pe sine însuşi şi n-ar şti să planifice chemarea putinţei-de-a-fi cel mai propriu, cum se planifică prin calcul şi organizare o anumită acţiune din planul experienţei cotidiene. Tocmai sub condiţia analizei chemării, readuse la trăsăturile sale cele mai proeminente, am putea relua conceptul de *Schuld*.

Aici mă simt mai puţin confortabil în analiza lui Heidegger, în măsura în care ea împinge prea departe, după părerea mea, ruptura cu ceea ce numeşte „experienţa vulgară a culpabilităţii"; după această experienţă, comună, într-adevăr, Sfântului Pavel şi lui Nietzsche, conştiinţa nu poate fi decât „rea" sau „bună", adică o instanţă ce judecă în funcţie de distincţia dintre bine şi rău şi astfel admonestează, avertizează sau achită. Pentru a disocia culpabilitatea, *Schuld*, de conştiinţa „rea", Heidegger cheamă o noţiune de *datorie* care n-ar fi contaminată de cea a unei *îndatorări* (*Verschuldung*) conform metaforei creditorului şi a debitorului pe care Nietzsche edifica tocmai noţiunea de conştiinţă „rea". Din această metaforă, el nu vrea să păstreze decât trăsătura negativă legată de ideea de neîndeplinire a unei obligaţii. Negaţia indicată de culpabilitate (sau *être-en-dette*, starea-de-îndatorare, ca să preluăm excelenta traducere a cuvântului *Schuld* de Emmanuel Martineau) nu este altceva decât defectul, lipsa de temei, nimicnicitatea (*Nichtigkeit*) pe care existentul, readus totuşi la posibilităţile sale cele mai proprii, o are din condiţia sa aruncată şi decăzută. Faptul că nimeni nu e stăpânul acestui temei în orice alegere, că a-fi-temei (*Grundsein*) nu e propriul său proiect, nu e ca atare graţie sieşi (*durch sich selbst*), aceasta este

enigma: „*Dasein*-ul este ca atare vinovat (*schuldig*)... ca fapt-de-a-fi-temei al unei nimicnicităţi" (*als Grundsein einer Nichtigkeit*)[47].

Înţeleg, fără a fi întru totul de acord, ceea ce pune în mişcare analiza lui Heidegger: este voinţa sa de a se rupe de tradiţia augustiniană a lui *negativum*, identificat de el în *malum*, care e înţeles ca *privatio boni*. Dar, dacă orice coloratură morală este dedusă din vină, fie în sensul formalismului kantian, fie în cel al eticii materiale a valorilor a lui Max Scheler, ce anume anunţă analiza culpabilităţii (*Schuld*) faţă de cea a stării-de-aruncare şi mai ales faţă de cea a stării-de-cădere? Ori, pare-mi-se, o inevitabilă coloratură morală era deja asociată cu ideea de inautenticitate, solidară cu *Verfallen* – în acest caz, ideea de vină nu face decât să dezvolte latura deficientă a lui *Verfallen*, fără a-i adăuga nimic specific; ori această coloratură morală lipsea, după cum afirmă cu tărie Heidegger, insistând să nu dea o semnificaţie peiorativă inautenticităţii, considerate echivalentă a cotidianităţii mesajului – în acest caz, nu vedem în ce fel moralitatea va fi asociată vreodată cu o idee de vină atât de neutră din punct de vedere moral. Moralitatea, înţeleasă în principiul său, adică distincţia dintre binele şi răul moral, precum şi ideea obişnuită care decurge de aici, din îndatorarea faţă de un anumit creditor, au condiţia lor existenţială, spune Heidegger, în culpabilitate: „Faptul-de-a-fi-vinovat originar nu poate fi determinat prin moralitate, deoarece aceasta îl presupune deja pentru ea însăşi" (§ 286)[48].

[47] În ediţia în limba română, p. 378 (n.tr.).
[48] În ediţia în limba română, p. 379 (n.tr.).

Fie. Dar atunci ar trebui să putem face calea întoarsă şi să arătăm cum derivă moralitatea din culpabilitate. Ostilitatea lui Heidegger faţă de orice problematică etică, şi în mod deosebit faţă de reînnoirea ei de către Max Scheler, este împinsă atât de departe, că apariţia momentului de moralitate pare amânată pe termen nedefinit într-o analiză care nu a alăturat-o de la bun început distincţiei între starea-de-aruncare şi starea-de-cădere. Starea-de-aruncare înseamnă a nu fi autorul propriului său „eu sunt“; starea-de-cădere înseamnă a se sustrage de la propria fiinţă, percepută din acel moment ca *datorie*-de-a-fi.

Tocmai în această direcţie ar trebui împinsă cercetarea după Heidegger, în ceea ce mă priveşte. Dacă chemarea la desfăşurarea putinţelor sale cele mai proprii nu comportă, de la bun început, caracterul de exigenţă, deci de obligaţie, nu vedem cum s-ar putea evita răsfrângerea asupra societăţii, asupra impersonalului *se*, a sarcinii de a distinge binele şi răul, iar asta ar însemna să-i facem o onoare prea mare impersonalului *se*, de sub domnia căruia vrem tocmai să smulgem sinele. Pentru a integra distincţia dintre bine şi rău în preocuparea heideggeriană, ar trebui să renunţăm la separarea planului fiinţei – a fi sine, a fi temei, a fi tot – de planul acţiunii, aşa cum face Heidegger atunci când respinge explicitarea vulgară a lui *Gewissen* (§ 59). Or, nu cumva, în calitate de fiinţă care acţionează şi suferă, omul este în acelaşi timp cel care vrea, care decide, care alege, pe scurt, care ex-sistă, şi cel care e afectat, care pătimeşte şi suferă din pricina relei judecăţi exprimate asupra sa de propria sa conştiinţă cu ocazia unor acţiuni determinate? Nu cumva într-un mediu de interacţiune datoria sa, de care se face vinovat, este de la bun început

îndatorare faţă de celălalt? Nu cumva în derularea acţiunii conştiinţa este ba retrospectivă, când judecă, ba prospectivă, atunci când avertizează? Pe scurt, cum să nu fie conştiinţa, de la bun început, o instanţă critică, dacă trebuie să le disting printre posibilităţile mele cele mai proprii pe cele care răspund regulii justiţiei fără de care toate aceste posibilităţi ar fi la fel de indiferente la bine şi la rău, iar crima s-ar situa pe acelaşi plan cu un gest de generozitate?

La capătul acestei prea scurte discuţii, aş vrea să spun că păstrez de la Heidegger primatul *atestării* asupra *acuzării* în fenomenul conştiinţei. Conştiinţa este mai întâi atestarea că pot fi eu însumi. Această atestare răsună ca o chemare a sinelui de către sine însuşi, în măsura în care putinţa-de-a-fi-sine este fragilă, vulnerabilă, în mod obişnuit căzută în anonimat. Acuzaţia proprie „relei" conştiinţe este o determinare secundară, dar necesară. Ea se leagă în felul următor de funcţia de atestare a conştiinţei. Conştiinţa îmi spune că, printre posibilităţile mele cele mai proprii, găsesc în mine capacitatea şi exigenţa de a distinge binele de rău, capacitate întru totul formală, în sensul că atribuirea unui conţinut ţine de experienţa cotidiană şi în comun. În acest caz, esenţial este ca exigenţa de a distinge binele de rău în acţiune – să spunem *exigenţa* de justiţie – să fie legată, la origine, de *capacitatea* de a purta o astfel de judecată. Atestarea se referă exact la această legătură originară între exigenţă şi capacitate. Poate tocmai sensul de *Schuld* precedă conştiinţa „rea". Ea nu este ca atare o conştiinţă „rea", ci posibilitatea conştiinţei „rele", înrădăcinată în capacitatea de *crisis*. În acest sens, starea de culpabilitate, fără a fi deja greşeală, este o deschidere prealabilă

la alternativa căreia i se supune orice acţiune, cea de a fi ori bună, ori rea. O astfel de deschidere la alternativă nu înseamnă neutralitate; ci, dimpotrivă, obligaţie de a tranşa între una sau cealaltă, ca evaluare prin judecată. Conştiinţa atestă că tot ce datorez eu în acest sens pur formal – adică a distinge binele de rău – pot să şi fac, ca oricine altcineva. Iată una dintre semnificaţiile ce pot fi atribuite acestui verset din prologul Evangheliei după Ioan. „Cuvântul era Lumina cea adevărată care luminează pe tot omul."[49]

[49] *Ioan* 1, 9 (n.tr.).

Cuprins

De acelaşi autor

Karl Jaspers et la philosophie de l'existence (în colaborare cu M. Dufrenne), 1947 (2000);

Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe, 1948;

Philosophie de la volonté, I. Le Volontaire et l'Involontaire, 1950 (1963, 1967, 1988);

Idées directrices pour une phénoménologie d'Edmund Husserl (traduction et présentation), 1950 (1985, 1989);

Histoire et Vérité, 1955 (1964, 1990 şi 2001; ultimele două ediţii revăzute şi adăugite);

Philosophie de la volonté, II. Finitude et culpabilité; 1. L'Homme faillible, 2. La Symbolique du mal, 1960 (1968, 1988);

De l'interprétation. Essai sur Freud, 1965 (1995) [*Despre interpretare. Eseu asupra lui Freud*, trad. de Magdalena Popescu şi Vlad Protopopescu, Editura Trei, Bucureşti, 1998];

Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique I, 1969 (1993) [*Conflictul interpretărilor. Eseuri de hermeneutică*,

trad. de Horia Lazăr, Editura Echinox, Cluj-Napoca, 1999; altă ediţie în limba română: *Eseuri de hermeneutică*, trad. de Vasile Tonoiu, Humanitas, Bucureşti, 1995];

La Métaphore vive, 1975 (1997) [*Metafora vie*, trad. de Irina Mavrodin, Editura Univers, Bucureşti, 1984];

Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation, 1981;

Temps et Récit, I. L'Intrigue et le Récit historique, 1983 (1991);

Temps et Récit, II. La Configuration dans le récit de fiction, 1984 (1991);

Temps et Récit, III. Le Temps raconté, 1985 (1991);

Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II, 1986 (1998);

À l'école de la phénoménologie, 1986 (2004) [*La şcoala fenomenologiei*, trad. de Alina-Daniela şi Paul Marinescu, Humanitas, Bucureşti, 2007];

Le Mal. Un défi à la philosophie et à la théologie, 1986 (2004) [*Răul. O sfidare a filozofiei şi a teologiei*, trad. de Bogdan Ghiu, Editura Art, Bucureşti, 2008];

Soi-même comme un autre, 1990 (1996);

Lectures 1. Autour du politique, 1991 (1999);

Lectures 2. La Contrée des philosophes, 1992 (1999);

Lectures 3. Aux frontières de la philosophie, 1994 (2006);

Paul Ricœur, éthique et responsabilité (entretiens avec H. Halpérin, O. Mongin, G. Petitdemange et al.), 1994;

Réflexion faite: autobiographie intellectuelle, 1995;

Le Juste 1, 1995;

La Critique et la Conviction (entretiens avec François Azouvi et Marc de Launay), 1995 (2002);

L'Idéologie et l'Utopie, 1997 (2005);

*Autrement. Lecture d'*Autrement qu'Être ou Au-delà de l'essence *d'Emmanuel Lévinas*, 1997;

Penser la Bible (în colaborare cu André LaCocque), 1998 (2003); [*Cum să înţelegem Biblia*, trad. de Maria Carpov, Polirom, Iaşi, 2002];

Ce qui nous fait penser. La Nature et la Règle (în colaborare cu Jean-Pierre Changeux), 1998 (2000);

L'Unique et le Singulier. L'Intégrale des entretiens d'Edmond Blattchen, 1999;

Entretiens. Paul Ricœur, Gabriel Marcel, 1968 (varianta cu Gabriel Marcel: 1999)

La Mémoire, l'histoire et l'oubli, 2000 (2003) [*Memoria, istoria, uitarea*, trad. de Ilie şi Margareta Gyurcsik Amarcord, Timişoara, 2001];

Le Juste 2, 2001;

L'Herméneutique biblique, 2001;

Sur la traduction, 2004 [*Despre traducere*, trad. de Magda Jeanrenaud, Polirom, Iaşi, 2005];

Parcours de la reconnaissance. Trois études, 2004 (2005);

Vivant jusqu'à la mort, suivi de *Fragments*, 2007;

Anthologie (textes choisis et présentés par Michaël Fœssel et Fabien Lamouche), 2007;

Écrits et Conférences, 1. Autour de la psychanalyse, 2008.*

* În limba română a mai apărut: Paul Ricœur, Jean-Louis Chrétien, Michel-Henry, Jean-Luc Marion, *Fenomenologie şi teologie*, trad. de Nicolae Ionel, Polirom, Iaşi, 1996.

GRUPUL EDITORIAL ART
Comenzi – Cartea prin poştă
C.P. 78, O.P. 32, cod 014810, sector 1, Bucureşti
tel.: (021) 224.01.30, 0744.300.870, 0721.213.576;
fax: (021) 224.32.87

17

Iubire și justiție

În colecția **Demonul teoriei** au apărut:

1. Pierre Bourdieu, *Despre televiziune*
2. Hans Magnus Enzensberger, *Cei care aduc groaza. Eseu despre perdantul radical*
3. André Comte-Sponville, Jean Delumeau, Arlette Farge, *Cea mai frumoasă istorie a fericirii*
4. Pascal Engel, Richard Rorty, *La ce bun adevărul?*
5. J. Hillis Miller, *Etica lecturii*
6. Arthur Schopenhauer, *Arta de a avea întotdeauna dreptate*
7. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Kafka. Pentru o literatură minoră*
8. François Furet, Ernst Nolte, *Fascism și comunism*
9. Paul Ricœur, *Răul*
10. Jürgen Habermas, *Etica discursului și problema adevărului*
11. Georg Simmel, *Despre secret și societatea secretă*
12. Jean Baudrillard, *Cuvinte de acces*
13. J. Bottéro, M.-A. Ouaknin, J. Moingt, *Cea mai frumoasă istorie a lui Dumnezeu*
14. Georges Bataille, *Partea blestemată*
15. Pierre Bourdieu, *Schiță pentru o autoanaliză*
16. Pierre Bayard, *Cum se ameliorează operele ratate?*

Atenție, demonul teoriei ne face cu ochiul! Ca orice demon care se respectă, nu doarme niciodată: veți înțelege de ce.





Despre iubire se poate vorbi prea ușor sau prea greu. Cum să nu dai fie în exaltare, fie în platitudini emoționale? Un mod de a-ți croi drum printre aceste extreme este să-ți alegi drept călăuză a gândirii profunde dialectica dintre iubire și justiție. Prin dialectică, înțeleg, pe de o parte, recunoașterea disproporției inițiale dintre cei doi termeni și, pe de altă parte, căutarea medierilor practice între cele două extreme — medieri mereu fragile și provizorii.

Discursul iubirii este înainte de toate un discurs laudativ. În lăudare, omul se bucură la vederea obiectului său mai presus de toate celelalte obiecte de care îi pasă. În această formulă abreviată, cele trei componente — bucuria, vederea, situarea mai presus de orice — sunt la fel de importante. A aprecia ceva mai presus de toate, într-un soi de vedere mai degrabă decât de voință — iată ce ne umple de bucurie.

Prin urmare, ideea de-a dreptul genială este de a arăta că porunca iubirii se ivește din această legătură de iubire între Dumnezeu și un suflet singur. Porunca dinaintea oricărei legi este cuvântul adresat de iubit iubitei sale: *Iubește-mă!* Această distincție neașteptată între poruncă și lege nu are sens decât dacă admitem că porunca iubirii este iubirea însăși, care poruncește la rândul său, ca și când genitivul conținut în porunca iubirii ar fi în același timp genitiv obiectiv și genitiv subiectiv; iubirea este obiect și subiect al poruncii; sau, în alți termeni, este o poruncă ce conține condițiile propriei sale supuneri prin tandrețea reproșurilor sale: Iubește-mă!

www.editura-art.ro
ISBN 978-973-124-371-9



